

Mario Lombardo

Orizzonte del liberalismo

traduzione, introduzione e note
di Simona Gatti Marchetti



 **Boringhieri**
la casa del libro

In questa prima opera la giovane Zambrano si misura con la politica, pone la sua fresca e vivida intelligenza al servizio dell'adorata Spagna. La debuttante non ha esitazioni: la rinascita del paese sta nel liberalismo. Nonostante l'amore per la storia nazionale, che aveva pervicacemente ricacciato il liberalismo al di là dei Pirenei, la Zambrano esige perentoriamente che la Spagna assuma l'opzione liberale, operando una radicale soluzione di continuità con il passato. La pensatrice non ignora certo le carenze e le ingiustizie interne alla sua proposta: ne conosce benissimo la vocazione elitaria e il disdegno verso le masse, verso il popolo. La mitiga sollecitando una decisa democrazia economica che dovrà incidere in profondità fino ad alterarne la sostanza. Con questo vi vede, vi prevede una opzione vitale, salvifica. Oggi, a poco meno di un secolo la storia spagnola ed europea ci dice che vi era più astuzia nella «ingenuità» della filosofa che nella Realpolitik di tanti politici suoi contemporanei.

Donatella Cessi Montalto, Professore Ordinario di Lingua spagnola presso la facoltà di Scienze Politiche dell'Università degli Studi di Milano, ha orientato la sua ricerca scientifica in tre differenti direzioni: storico-culturale (tra cui ricordiamo: "Politica e storia in Angel Ganivet", "L'immagine dell'impero e del regno nella circolazione delle idee politiche in Spagna dal sedicesimo al diciassettesimo secolo", "Verso la democrazia. Cronaca della transizione spagnola"), letteraria (di cui fanno parte tra gli altri i testi: "La struttura «aperta» nel romanzo di Pio Baroja", "Uno specchio per i testi: l'epigrafe letteraria in Pio Baroja", "Il travestitismo nel teatro di Tirso de Molina: differenza e in-differenza sessuale"); di ricerca didattica e socio-linguistica (a cui sono riferibili diverse pubblicazioni tra cui: "Texto en contexto. Lenguajes específicos en español", "La transizione spagnola: dal linguaggio della dittatura alla dittatura del linguaggio", "Laboratorio de español. Los lenguajes de las ciencias sociales, C.D. ROM e schede cartacee"). Dal 1992 dirige la rivista "Culture".

Editing e conversione a cura di Natjus

Maria Zambrano

**ORIZZONTE DEL
LIBERALISMO**

Selene Edizioni, Milano 2002.

Traduzione, introduzione e cura di Donatella Cessi
Montalto.

Il volume è stato realizzato con il contributo del Ministero
della Cultura Spagnolo e i fondi del Murst.

Copyright © Donatella Cessi Montalto, 2001.

Copyright © Selene Edizioni, 2001. tel. 02/26681738 fax
02/59611112

email: selene@micronet.it

INDICE

INTRODUZIONE.

Cenni biografici.

Note a "Cenni biografici".

Orizzonte del liberalismo.

Note a "Orizzonte del liberalismo".

La traduzione.

Note a "La traduzione"

Presenza di Maria Zambrano in Spagna.

Note a "Presenza di Maria Zambrano in Spagna".

Traduzioni italiane dell'opera di Maria Zambrano.

ORIZZONTE DEL LIBERALISMO di Maria Zambrano.

Temi.

Politica.

Politica conservatrice e politica reazionaria.

Posizioni obiettive.

Politica rivoluzionaria.

Il liberalismo.

Il liberalismo e l'etica.

Il liberalismo e la religione.

Il liberalismo e il problema sociale.

Verso un nuovo liberalismo.

Note.

INTRODUZIONE

"A Silvio,
amico e consigliere impareggiabile".

"In ricordo di Roberto, con gratitudine
per la ricchezza intellettuale e umana".

E così
ho visto gemiti e consolazioni pascolare il verde,
colline che ingobbiscono nella bufera improvvisa,
teatri che si aprono e chiudono come pesci, come abbazie,
fuochi che attraversano le costole di Adamo,
specchi peripatetici che spingono fino ai confini del foglio e
lo rosicchiano,
faine del tramonto,
ma anche
flessuosità di punti e virgola, dittonghi occasionali
affamati di porpora e d'arcangeli, luminescenze profughe
che passano come uccelli
da preda,
estremità di pozzanghere e d'insetti.

R. Sanesi,
"Mercurio"

CENNI BIOGRAFICI

- L'infanzia.

L'opera di Maria Zambrano, anche quella giovanile, quale è "Orizzonte del liberalismo", riveste ancora oggi un grande interesse per il lettore per la validità delle questioni poste e per la lucidità delle analisi e dei giudizi sulle scelte politiche del tempo. Per meglio comprendere l'ambiente culturale, intellettuale e affettivo nel quale la filosofa è cresciuta e nel quale è maturato questo primo libro, si tratterà un percorso biografico, prevalentemente dell'infanzia e della gioventù, con l'aiuto di suoi scritti: in particolare di «A modo de autobiografia» (1), risultato di una intervista apparsa sulla rivista "Anthropos" in un numero a lei dedicato, di «Adsum», che con «La multiplicidad de los tiempos» verrà pubblicato ne "El nacimiento. (Dos escritos autobiograficos)" (2), poi inclusi entrambi in "Delirio y Destino" (3), di «Blas J. Zambrano», biografia del padre, composta su richiesta di Oreste Macrì per essere inclusa in uno dei quattro volumi dell'opera di Antonio Machado, curati dal grande ispanista (4), e infine dello stesso "Delirio y Destino", che è una riflessione sul passato dell'autrice e sull'influenza esercitata dagli avvenimenti storici dal 1928 al 1931 sulla sua vita, scritto occasionalmente per partecipare ad un premio letterario indetto dall'Istituto europeo della cultura di Ginevra nel 1952 per gennaio del 1953 (4).

Maria nacque a Vélez Malaga in Andalusia il 22 aprile 1904, ma ne venne denunciata la nascita solo il 25 aprile, temendo che non sopravvivesse a causa delle precarie condizioni di salute. Il padre, don Blas José Zambrano, pedagogista e pensatore liberale con interessi sociali e politici, rivestirà un ruolo molto importante nella formazione della figlia non solo come genitore, ma anche come maestro (6).

Ricorda in «Adsum» i suoi primi anni trascorsi a Vélez, quando il padre con grande affetto e amore le parlava e la faceva volare fino all'altezza della propria testa, iniziandola alle prime semplici scoperte:

"Il suolo era il suo posto, quello che si conveniva a lei e al gatto, e dove camminava senza riuscire a reggersi in piedi, dove sempre ricadeva. E lui la rialzava, la sollevava in alto e se la portava vicino alla testa, che lei si azzardava a toccare e, a forza di essere sollevata e posta all'altezza della sua fronte e di azzardarsi a toccarla, cominciò a capire cosa fosse tutto ciò: Padre. E in quei viaggi dal suolo a tanto in alto, dovette apprendere anche la distanza e lo stare in alto, poiché vedeva il terreno dall'alto, guardava dall'alto della testa di suo padre, le cose, i rami, le pareti che si muovevano, cambiavano progressivamente; e proprio questo - prestare attenzione a ciò che cambia, vedere il cambiamento e vedere mentre ci muoviamo - è l'inizio del guardare veramente; del guardare che è vita" (7).

Rimase nella città natale solo quattro anni, però la casa con il "patio" lasciò un'impronta indelebile nel suo ricordo. Con i genitori, tutti e due insegnanti, si trasferì a Madrid, dove visse un anno per passare a Segovia nel 1909.

In «A modo de autobiografia», dopo aver asserito che non si può scrivere un'autobiografia perché «risulta impossibile rivelarsi a se stessi» (8), raccontava quello che negli anni dell'infanzia avrebbe voluto diventare da grande. «Prima di tutto ho voluto essere una scatola armonica» (9) per riuscire a produrre quei bei suoni; ma ben presto da sola, senza l'aiuto degli adulti, riuscì a comprendere che non era possibile perché «quella musica per quanto mi piacesse, non era la mia musica, e io avrei dovuto essere un carillon di musica inedita, della mia musica, della musica dei miei passi, delle mie azioni» (10). La piccola Maria cominciava ad intuire la soggettività e l'impossibilità di acquisire dall'esterno alcunché senza l'adesione del proprio io, iniziava con questa scoperta il processo di identificazione. Quando si stabilì a Segovia, sede di una chiesa dei templari, avrebbe desiderato diventare un cavaliere, ma il padre le obiettò che, essendo donna, non le

sarebbe stato possibile:

"E questo mi restò sospeso nell'anima, perché io volevo essere un cavaliere, e non volevo cessare di essere donna, questo proprio no; io non volevo rifiutare, io volevo trovare, e non volevo rinnegare niente, tanto meno la mia condizione femminile, perché era quella che mi era stata data e io l'accettavo, ma volevo renderla compatibile con quella del cavaliere, e precisamente del templare" (11).

I templari nelle sue fantasie infantili dovettero essere coloro che combattevano per sostenere la giusta causa, coloro che si muovevano per proteggere i pellegrini del Santo Sepolcro, mai spinti da motori egoistici, ma da slanci di solidarietà e generosità. Nei cavalieri del tempio, monaci-soldati, intuiva un'idea di completezza, uno spirito incontaminato al servizio di un nobile mandato d'azione da parte della Chiesa. Il desiderio, forse inconsapevole, di interezza la portava a voler «essere un cavaliere», pur non cessando «di essere donna»; la sua aspirazione l'assunzione in sé dell'altro, del diverso da sé, «io volevo trovare, e non volevo rinnegare niente».

Infine avrebbe aspirato ad essere «sentinella della notte» (12). La sentinella, a suo modo, come il templare, assumeva un compito di protezione degli altri, mediatrice fra l'esterno e l'interno; vegliava per segnalare eventuali pericoli e per consentire all'intera comunità di riposare sicura; con la sua attenzione rendeva manifesto ciò che non lo era, dimostrando un'estrema coscienza della realtà e dei suoi limiti, allo stesso tempo osservatrice di ciò che accadeva e partecipe della realtà. Anche questo desiderio denunciava una volontà di solidarietà e di grande considerazione del prossimo. Inoltre la notte con il suo silenzio, pieno di mistero l'aveva sempre affascinata, ma il padre le aveva spiegato che neppure il soldato avrebbe potuto, per lei femmina, essere una professione.

"E così, quando mi resi conto che di fatto non era possibile niente, scoprii il pensiero, e scoprii ciò che io chiamavo, e continuo a chiamare, 'la filosofia'... Dunque non mi resta che ammettere che la mia autentica condizione, cioè vocazione, è stata quella di essere, non quella di essere qualcosa, ma quella di pensare, di vedere, di guardare, di avere la pazienza sconfinata, che ancora in me permane, di vivere pensando,

sapendo che non posso fare altro" (13).

Ben presto la bambina iniziò ad essere attratta dalla conoscenza, desiderò imparare a leggere, scrivere e far di conto, dimostrando una notevole ansia di apprendere. Infatti

"La scuola era la cosa migliore, all'interno non aveva freddo; situata vicino al palazzo, si apriva al sole in un'ampia corte dove si recava insieme alle sue compagne; un tepore le riscaldava anche l'anima e lei guardava senza l'ostilità con cui guardava le altre, le signorine con le quali andava a giocare. Loro ne sapevano di più, camminavano con i libri e alcune già scrivevano, tutto questo era attraente, caldo; lei pure sarebbe entrata nell'aperto segreto delle lettere e nel mistero dei numeri che doveva cantilenare" (14).

Nel 1914, allo scoppio della Prima guerra mondiale, scrisse, all'età di dieci anni, il suo primo articolo, apparso sulla rivista del collegio da lei frequentato ("Istituto de San Isidro") con considerazioni intorno alla sorte dell'Europa e della pace. Quando il padre lo vide, non elogiò la figlia, anzi la rimproverò, dicendole che non esistevano bambini prodigio, tutto preoccupato per questa eccessivamente precoce dimostrazione dell'intelligenza e dell'impegno nei confronti della vita e del mondo.

- L'adolescenza.

A Segovia don Blas, oltre all'attività di insegnante nella scuola Normale, nella quale operava con la certezza che la riforma della società passasse attraverso un cambiamento dell'educazione, si applicò nella diffusione della cultura, fondando una rivista letteraria, "Castilla" e, successivamente, il quotidiano "Segovia", rispondendo alla convinzione che: «l'azione che la Spagna esigeva» era «dare parola e presenza; darsi come parola viva. Sentire la responsabilità quale vocazione di riedificare-raddrizzare la 'città'» (15). Il suo impegno si estese anche alla politica, per mezzo della quale,

insieme al lavoro pedagogico, si proponeva un cambiamento dell'uomo nella direzione dell'acquisizione di un più ampio senso della libertà. Con tale obiettivo divenne presidente della "Agrupación Socialista obrera" di Segovia, come ricorderà la figlia, «in anni di gravi conflitti, evitando violenze ed eccessi. Si preoccupava della educazione morale e politica, di portare la classe operaia all'altezza della coscienza storica» (16). Abbandonò l'incarico a seguito di un incidente (17), «quando si accorse che le parole 'libertà, giustizia, diritto' erano dette da lui con un senso e comprese in un altro o non comprese» (18). Sempre a Segovia si legò d'amicizia con il poeta Antonio Machado con il quale promosse l'Università Popolare con l'intento di ampliare il raggio di diffusione di una nuova cultura perché l'individuo riformato avrebbe contribuito alla trasformazione della società. Il poeta condivise con il padre la preoccupazione per il rinnovamento della Spagna, creando intorno a Maria quell'atmosfera culturale e quella tensione ideale nella quale ella trascorse la prima parte della vita. A questo proposito Moreno Sanz ricorda l'influenza che Machado e don Blas esercitarono sulla giovane filosofa:

"Le loro idee sulla cultura, sulla città, sulla missione dell'intellettuale, sulla comparsa dell'uomo del futuro, e, in generale, sull'incanalamento ... delle forze rivoluzionarie emergenti in Spagna, eserciteranno più che un'"influenza', una evidente funzione di atmosfera vitale originaria e stimolante nella quale si muoverà la giovane Zambrano e dalla quale andrà estraendo in tutta la sua opera fili e sostanza che ella elaborerà e caratterizzerà in modo originale" (19).

Di Antonio Machado la filosofa, negli anni della guerra civile, ricorderà con affetto la figura, quasi confusa con quella del padre nella memoria degli anni dell'adolescenza (20).

La città di Segovia veniva identificata, come Vélez Malaga, con il suo processo di crescita, avendo lasciato in lei un segno profondo tanto da scrivere il saggio «Un lugar de la palabra: Segovia», dove sosteneva:

"Una speciale luce assiste certe vere città, una luce che là esiste, che conserva la sua identità attraverso innumerevoli

cicli di variazioni; una luce che è vita e ha la sua passione. E che giunge alle cose in un modo peculiare. La luce non cade in Segovia. La città intera si alza fino ad essa, la raggiunge come se nel suo crescere raggiungesse il livello in cui la luce esiste.

...

In Segovia non si sente mai il fosso, lo scoscendimento; nessuna strada in pendio si dirige al basso. E l'avvallamento ove scorre il Clomores si sente e ode dall'alto, chiaro. Non esiste lì la vertigine, la sensazione di vertigine, dovuta a un dislivello che tre gradini potrebbero colmare, che coglie in altri luoghi.

Perché tutto è giunto a stare a livello di quest'ultima manifestazione della luce che è la chiarezza" (21).

Tutto il saggio, come questo brano, è una dimostrazione che la città veniva vissuta e vista con gli occhi appassionati dell'amore, che investiva spazi e luoghi fino a trasformarli nella proiezione della visione del mondo e della vita, che ella andava sviluppando in quegli anni.

A Segovia portò a termine il ciclo scolastico e si iscrisse alla facoltà di Filosofia dell'Università di Madrid, aperta da pochi anni alla frequenza femminile, dove sostenne i primi esami come esterna.

Nel 1926 con la famiglia si trasferì nella capitale, dove frequentò le lezioni di José Ortega y Gasset, di Manuel Garcia Morente e di Xavier Zubiri. L'esperienza universitaria significò per Maria avere colleghi con i quali scambiare pensieri, interessi, con i quali condividere l'amore per la straziata Spagna e progettare una rinascita della stessa, a differenza di quanto le era accaduto fino ad allora, «quando adolescente studiando a notte fonda nella sua stanza, aveva percepito di non essere sola» (22).

- L'impegno civile.

Compiuto il percorso universitario, iniziò il tirocinio di insegnante presso l'"Istituto Escuela", che, sorto nel 1918 in contrasto con la scuola del tempo, si inseriva nel progetto di

rinnovamento pedagogico d'ispirazione liberale e laica iniziato dalla "Institución Libre de Enseñanza" (23) con l'intendimento di europeizzare la cultura spagnola. Legata ad essa la "Residencia de Estudiantes" era un altro centro di dibattito, di elaborazione e di rinnovamento artistico e politico, frequentato assiduamente dalla pensatrice in questi anni. Di questa esperienza scriveva:

"E fu il dibattito, il pulsare sereno e appassionato di una vita che trascendeva la sua ad afferrarla, ad avvolgerla, portandola fino al limite della sua stessa vita. Perché non le era passato nemmeno per la mente di mollare la filosofia, o le classi in cui faceva il tirocinio da insegnante, all'Instituto Escuela; quel rude e difficile tirocinio che è far lezione a ragazzi appena adolescenti. Tutto era difficile nella sua nuova attività: l'orario delle lezioni, gli studenti, la materia stessa che doveva insegnare, la più estranea al gruppo 'filosofico'" (24).

Oltre all'insegnamento e allo studio questo fu il tempo di un serio impegno civile «bruciandosi in attività frenetiche» (25), spinta dal bisogno di dire e di fare qualcosa per il riscatto della patria amata in quegli anni governata dalla dittatura di Primo de Rivera.

Nel 1927 era entrata a far parte della "Federación Universitaria Española" (FUE), organizzazione studentesca appena fondata, nella quale molti universitari crebbero politicamente, prendendo coscienza dei problemi concreti del paese, e nella quale si rafforzava l'opposizione al regime del dittatore e si cercava «di aprire la strada e di fare in modo che la Spagna riprendesse a vivere, sotto la falsità ufficiale» (26). La filosofa ha definito quel periodo «tempo felice» (27), alludendo alla carica di speranza e alla entusiastica partecipazione di molti giovani allo sforzo di riforma della società.

La loro preoccupazione più impellente era la ricostruzione della nazione, che era rimasta inerte per secoli e isolata dal resto dell'Europa; il loro programma, mettersi «al servizio di» (28) per la nascita di una nuova epoca, con l'obiettivo di raggiungere una diminuzione delle elevatissime percentuali di analfabetismo, di migliorare le condizioni di vita, di ridurre la

diffusione di epidemie e la mortalità infantile. Per questi gruppi la politica diventava una ragione di vita, anche se, racconterà successivamente in "Delirio y destino", la FUE «era 'apolitica'» (29). Il significato da attribuire a questo aggettivo, messo fra virgolette, è che si voleva superare il concetto di politica partitica o, comunque, di politica fatta di personalismi e di divisioni, che aveva tanto nuociuto alla Spagna, come riconoscerà in "Hacia un saber sobre el alma", riferendosi alla federazione: «si dichiarava apolitica ma ... in realtà era politica nel senso più nobile» (30). Infatti «si trattava ... di aprire la strada o di far in modo che la Spagna riprendesse a vivere, sotto la falsità ufficiale» (31). A differenza dei letterati della generazione del '98, che si posero il problema della Spagna in maniera astratta o mediato dal concetto di razza (32), questi giovani intellettuali affrontarono in termini politici la riforma della società, partendo dal rifiuto del "caciquismo" e dalla necessità di abbattere il «guscio vuoto» (33) della monarchia e della dittatura.

Niente di meglio delle parole di Luis Jiménez de Asúa, giovane professore dell'Università di Madrid, che partecipava alle istanze di rinnovamento del gruppo, per far luce sul bisogno di mutare il comportamento, di costituire una nuova generazione da parte di questi giovani: «la gioventù di oggi crede di possedere una caratteristica propria; si sente radicalmente diversa dalle persone mature; diffida delle organizzazioni politiche e sociali attuali e crede sia giunta la sua ora di operare» (34).

Il primo tentativo che compirono fu quello di far conoscere le loro opinioni partecipando a due riviste di Madrid, "El Liberal" e "La Libertad", nelle quali venivano riservate a questi giovani le sezioni «Aire Libre» e «Vida joven».

Con la cogente esigenza di tentare di incidere sulla realtà sociale del paese («voleva servire») (35) Maria, insieme ad altri membri della FUE, diede vita alla "Liga de Educación Social" nel 1928, il cui atto di fondazione ebbe luogo il 24 giugno di quell'anno nell'osteria "Las Cigarreras" di Madrid in una riunione alla quale parteciparono eminenti personalità, fra le altre Luis Jiménez de Asúa, Gregorio Marañón, Ramón del Valle-Inclán, Ramón Pérez de Ayala, José Salmerón, Manuel Azana (36) e Indalecio Prieto, accomunati dalla volontà di un

cambiamento in senso repubblicano.

I giovani apprezzavano in quegli adulti un pensiero pieno di possibilità di azione, ma ne temevano la dispersione in posizioni isolate, per questo si offrivano come elemento di coesione per una proposta politica che unisse la profondità, la maturità e l'esperienza di quegli intellettuali al loro entusiasmo, alla loro generosità e alla loro volontà di cambiamento:

"Quella notte, per merito dei più giovani, i più grandi che formavano una costellazione nella vita spagnola si scambiarono, se non molte, alcune parole significative; nacque così un accordo, un compromesso non definito, una sorta di voto, implicitamente formulato, ma fatto davanti alla gioventù della loro patria". (37)

Mossi dal desiderio di essere utili, andavano nei centri operai per stabilire dei contatti tanto con quelli che aderivano al partito socialista, quanto con gli anarchici che, scriverà in "Delirio e Destino":

"volevano 'convertire',... volevano strappare a una mentalità romantica da lettori di romanzi storici ormai superati; strapparli al culto della violenza, riscattarne l'autenticità originaria, poiché indovinavano, celato in loro, un tesoro di onestà, di integrità, di purezza e di fede così preziosa" (38).

Con lo stesso spirito di servizio e con un forte desiderio di coinvolgimento di energie disperse, sempre nel 1928, quando aveva 24 anni, scriveva sulla rivista "El Liberal" una serie di articoli, i cui temi riflettevano gli stessi interessi e intendimenti della "Liga". Un gruppo di saggi, comparsi nella sezione «Mujeres», toccava la questione della liberazione della donna nella Spagna della dittatura, esprimendo l'aspirazione al superamento dell'«incubo della schiavitù femminile», un altro manifestava la volontà di un impegno per una riorganizzazione della società (39), tutti erano pervasi da una forte ansia di libertà e di democrazia, ma anche da un imperativo a rivedere la funzione del liberalismo nella contemporaneità; si imponeva l'interrogativo di fondo «quale significato può avere nella vita

sociale di oggi il liberalismo?», come si legge nell'articolo del 26 luglio, riferendosi in particolare alla concezione economica e sociale del liberalismo. Trasformazione materiale e rinnovamento delle coscienze erano i due assi intorno ai quali ruotava la visione politica che la filosofa andava elaborando in questo ultimo scorcio della dittatura.

Già in queste prime manifestazioni del suo pensiero appariva chiara l'avversione ad ogni forma di intransigenza di opinioni, al modo di argomentare dell'occidente, tutto affidato alla ragione lineare e conseguente:

"Oggi più che mai - si legge nell'articolo pubblicato l'8 novembre 1928 - rifiutiamo la visione del dogmatismo che vorrebbe trasformare la nostra vita in un viale diritto di una grande città, grandiosità, monotonia e assenza di vera unità. L'unità del viale è l'unità della retta: unità da aggregazione", alla quale opponeva altre immagini che diverranno una costante in tutta la sua produzione posteriore: «preferiamo l'unità organica, integrante della curva, della sfera, che ha un centro vivo».

Nel mese di dicembre la "Liga" organizzò un incontro all'Ateneo di Valladolid, nel quale la giovane filosofa venne incaricata dal gruppo di pronunciare un discorso.

Su "El Norte de Castilla" del 14 dicembre 1928 a questo proposito si leggeva:

"Una ragazza dei gruppi madrileni della nuova generazione - Maria Zambrano - parlò ... in modo semplice e simpatico, che conquistò facilmente l'attenzione degli ascoltatori. Il tono di ogni sua parola dimostrò il suo giusto senso del femminismo".

Il resoconto dell'avvenimento proseguiva riportando parti del suo discorso, che si concludeva con queste significative frasi:

"Unisce tutti noi questo desiderio violento di cambiare la stessa vita purificandola, di aggredire con ogni forza i problemi umani, economici, del sapere, del sesso.

Bisogna fare della vita una cosa bella, pura, gradevole:

Questa è la funzione della donna di oggi, funzione propria, originale, trascendente",

in cui emergeva già una componente fondamentale del suo pensiero maturo: la vita come oggetto della sua osservazione filosofica.

- Malattia e ripresa dell'attività sociale.

Preso nel turbine delle numerose istanze interiori che la spronavano ad impegnarsi nel reale oltre che nello studio, a 24 anni si ammalò di tubercolosi, come si legge in "Delirio e destino":

"Durante la conferenza tenuta all'università della città di provincia, dove era la delegata per il gruppo di Madrid, aveva parlato con voce incolore e non era riuscita a mangiare per tutto il giorno ... come quasi tutti i giorni. Ma lei non aveva dato importanza alla cosa, anche se nascondeva ai genitori il suo continuo stato febbrile, cercando solo di darsi interamente, ma inconsapevolmente, consumandosi nel fuoco di una passione di conoscenza e di azione: la Spagna" (40).

Un giovane medico amico, Carlos Diez Fernandez, che poi sposerà la sorella Araceli, le diagnosticò il male, la rimproverò per aver disprezzato e trascurato il corpo (41), prescrivendole come cura diversi mesi di totale riposo (la malattia costrinse Maria a letto dall'autunno del 1928 alla primavera del 1929), senza neppure la compagnia della lettura e senza poter ricevere visite.

In questo difficile periodo di solitudine e di riflessione sulla morte e sulla possibilità di ricominciare una nuova vita («incipit vita nova»), che trovarono espressione in «Adsum», prese la risoluzione che

"non avrebbe più letto quei libri (di filosofia), né gli appunti presi male. A suo padre non lo diceva per non farlo soffrire, perché non era ancora arrivato il momento, ma era

sicuro: non avrebbe più studiato filosofia; forse l'Etica di Spinoza, quel diamante di pura luce" (42).

Su questa decisione, che pareva tanto salda, ritornò una volta guarita, e si iscrisse ai corsi di dottorato in filosofia, grazie proprio all'"Etica" di Spinoza, sulla quale preparò la tesi.

Alla fine del 1929 venne sciolta la Liga de Educación Social dopo una irruzione della polizia nel locale nel quale si tenevano le riunioni. Al termine della lunga malattia, Maria cominciò a vedere in casa qualcuno degli amici, che con lei avevano fatto parte della FUE o della LES. Questa forse la ragione per cui subì una perquisizione nell'abitazione di Madrid, perquisizione peraltro senza conseguenze, ma che rende l'idea del clima diffuso negli ultimi anni della dittatura di Primo de Rivera.

Dopo essersi completamente ristabilita anche con l'aiuto di un ulteriore periodo di riposo durante le vacanze estive, trascorse lontano dalla capitale, riprese le svariate attività, ma si accorse che qualcosa era cambiato:

"I 'compagni' si erano dispersi e la vita studentesca aveva ormai cambiato aspetto. All'interno della Federación Universitaria erano sorti gruppi attivi, senza altra organizzazione se non quella che l'azione richiedeva, ed era un'azione poetica, frutto di una produzione creativa e, quindi, costante. Non si progettavano atti politici. Si trattava di qualcosa di più importante: si stava creando un ambiente, un'atmosfera che avvolgeva la vita della città e di altre città della Spagna. ...

La persona del re, fino ad allora 'invisibile', si era fatta sempre più presente. O meglio, le frecce avevano trovato un bersaglio e in lui si vedeva la rappresentazione 'reale' di tutto quello che si voleva abolire, di tutto quello che si sentiva ormai come illegittimo nella vita spagnola, l'ostacolo. Lo si vedeva così: un puro ostacolo, come se la permanenza della monarchia fosse stata la conseguenza dell'inerzia di tutti. E non si pensava nemmeno a un qualche atto violento, ma semplicemente che un giorno essa avrebbe dovuto dissolversi.

E tutto ciò fu chiarissimo il giorno in cui, nell'inverno ormai inoltrato, fu commesso un attentato di lesa maestà

contro ... un busto del re, collocato nell'aula magna del vecchio edificio universitario. Due o tre studenti lo decapitarono; presiedevano all'operazione quattro ragazze assai rappresentative del nuovo spirito universitario e giovanile: belle, dal corpo temprato dallo sport, semplici e buone compagne coi ragazzi. E quando furono arrestate, ingenuamente così argomentarono alla polizia: 'Ma perché? Cosa abbiamo fatto? Se la testa non aveva niente dentro, ve lo assicuriamo, niente!'. L'avevano gettata nel Manzanares, dove prese a galleggiare» (43).

Nelle università gli scioperi studenteschi si intensificarono con l'appoggio di quei professori che condividevano la critica alla politica del governo e che anelavano a un mutamento istituzionale, presa coscienza dell'impossibilità per la monarchia di continuare alla guida del paese. Alcuni docenti della facoltà di giurisprudenza prefigurarono il nuovo regime, tratteggiandone le funzioni e preparando una bozza di Costituzione. Mentre tutto questo avveniva, Primo de Rivera

"Entrò in polemica con gli studenti e gli intellettuali. Replicava 'di persona', segno evidente che non capiva proprio la situazione e che non era in alcun modo un uomo di stato; rappresentava quella Spagna che riduce tutto al domestico, che trasforma ogni questione 'oggettiva' in un affare interno, di famiglia o all'interno della famiglia: Per lui doveva esistere solo la famiglia, la casta militare, eccetera. 'L'altro' era rappresentato da studenti discoli e da cittadini stravaganti, scrittori e intellettuali" (44).

In questo clima di necessità di cambiamento istituzionale uscì nel settembre del 1930 il suo primo libro, "Orizzonte del liberalismo".

Dal 1930 attraverso partecipazioni alle riviste più prestigiose del tempo, quali "Revista de Occidente", "El Liberal", "Cruz y Raya", "Nueva Espana", la giovane filosofa, che non mancava di esprimere la sua preoccupazione per la decadenza della amata Spagna, proseguiva nella riflessione politica ed etica, e nella critica alla cultura occidentale (45).

- Gli anni della Repubblica.

Nel 1931 venne chiamata a sostituire all'università un suo giovane ex professore, Xavier Zubiri, sulla cattedra di Storia della Filosofia, incarico che mantenne fino al 1936, mentre preparava la tesi di dottorato «La salvación del individuo en Spinoza», e continuava nell'insegnamento al Instituto Escuela.

Il desiderio o l'urgenza interiore di operare non solo in ambito educativo, la spinsero a partecipare attivamente alla campagna per le elezioni municipali indette per il 14 aprile 1931, a favore dei repubblicani, pur avendo rifiutato una candidatura per il partito socialista offertale da Jiménez de Asúa (46).

Mossa dalla necessità di incidere sulla realtà, nella sua forsennata operosità, nel 1932 aderì e contribuì alla stesura del "Manifiesto del Frente Espanol", con l'obiettivo di fondare un partito nazionale, alla ricerca di una via di soluzione alle contraddizioni in campo economico e sociale rilevate in "Orizzonte del liberalismo" a carico di questo movimento. Ben presto si accorse dell'aura fascisteggiante del movimento e da prima ne impedì l'iscrizione a José Antonio Primo de Rivera, che in seguito fonderà "Falange Espanola", appropriandosi della sigla F.E., poi concorse fattivamente al suo rapido scioglimento.

A partire dal 1934 il suo pensiero politico si fece sempre più chiaro, soprattutto nell'avversione al fascismo. Durante la Seconda Repubblica partecipò all'esperienza delle "Misiones Pedagógicas", promossa da scrittori e intellettuali suoi amici, spingendosi in desolati paesini con lo scopo di far conoscere ai contadini opere della letteratura, del teatro, della pittura e della musica, che facevano parte del patrimonio culturale della Spagna.

Il 14 settembre 1936 si sposò con lo storico Alfonso Rodriguez Aldave, con il quale, nominato segretario d'Ambasciata della Repubblica in Cile, partì in un lungo viaggio in nave, sostando in diversi porti: alle isole Azorre, a Cuba, dove pronunciò una conferenza su Ortega y Gasset, a

Panama, in Ecuador e in Perù per giungere infine al luogo dove il marito era stato destinato.

- La guerra civile.

L'anno seguente, in piena guerra civile, decisero di ritornare in Spagna. A chi la interrogava sulle ragioni di questa scelta, presa quando già si profilava la sconfitta per la parte repubblicana, rispose: «Per questo, proprio per questo»(47). La risposta, paradossale nella sua sinteticità, fa intuire il di lei amore per la sua terra d'origine e per il popolo, amore che non le consentiva di rimanere lontano nel momento della sofferenza e della lotta, fa comprendere la volontà di mettere le proprie capacità al servizio della causa, giacché non si poteva restare estranei ad una tragedia di tale portata.

L'arrivo in Spagna, a Valencia prima, a Barcellona successivamente, presuppose un duplice impegno: pratico, nella realtà quotidiana come consigliera della "Propaganda" e come consigliera nazionale de "La Infancia Evacuada", e intellettuale nella partecipazione alla rivista "Hora de Espana", convinta che: «Grazie alla parola ci rendiamo liberi, liberi dal momento, dalla circostanza assediante e istantanea» (48). La scrittura si opponeva al frastuono della guerra e al silenzio della morte, mentre si proponeva di mantenere una continuità nel totale sconvolgimento. Nelle distorsioni provocate dalla lotta fratricida la nascita di "Hora de Espana" (49) rappresentava il tentativo di opporre una forma di usuale comunicazione ad un mondo stravolto, che aveva sostituito, come strumento di relazione, le armi alla penna e alle parole. Si voleva mostrare che la Spagna era capace di mantenere una vita intellettuale e artistica anche in un periodo terribile quale quello della guerra civile. Si intendeva contrastare la distruzione con la creazione artistica, dando la parola adeguata alla situazione, alla "Hora"; la conservazione di una qualunque forma di normalità aiutava a continuare, a non cedere alla disperazione, a proseguire nell'impresa. Il ruolo che ella sentiva competerle come intellettuale era dare un significato al dramma della Spagna, trovare le radici dei problemi del

presente, aiutare il popolo a scavare nella propria storia e nella propria cultura perché lo spagnolo arrivasse a recuperare la sua complessa interezza, certa che lo scrittore e il filosofo altri non fossero se non chi dava parola ai silenzi e alle sofferenze, chi nominava la realtà sia pure con il rischio di dire troppo o troppo poco o di non cogliere l'occasione opportuna (50).

In piena guerra civile, nel 1938, tenne un corso di Filosofia presso l'università di Barcellona.

Il 29 ottobre 1938 in questa città morì il padre, quando la guerra civile per la parte repubblicana volgeva al peggio, tanto che tre mesi dopo, il 28 gennaio 1939, Maria con la madre, la sorella e il cognato fu costretta a passare la frontiera con la Francia, diretta a Parigi verso un lunghissimo esilio, che durerà 45 anni.

Con la fuga dalla Spagna si chiude quella che viene considerata, in una periodizzazione biografica, la prima tappa del suo percorso intellettuale, durante la quale la riflessione è stata prevalentemente indirizzata alla politica e all'etica (51).

- I lunghi anni dell'esilio. Ritorno in patria.

La seconda tappa, che Ana Bundgård comprende fra il 1939 e il 1953, caratterizzata dalla scoperta della "razón poética" come metodo di conoscenza della realtà dell'esistenza, racchiude l'esilio trascorso per lo più in paesi dell'America Latina, dopo un breve periodo passato a Parigi. Nel 1946, mentre si trovava a L'Avana, dove aveva impartito corsi all'università, come pure aveva fatto in Messico e a Portorico, ricevette la notizia della morte della madre, che provocò un suo trasferimento a Parigi, città nella quale si fermò fino alla fine del 1948. Con la sorella Araceli, impazzita per il dolore causato dalla morte del marito, prima internato in Francia in un campo di prigionia, poi consegnato alla Spagna franchista, andò a New York per spostarsi successivamente in Messico, dove occupò all'università di Morelia la cattedra di Metafisica. In questi anni continuò a pubblicare su diverse riviste letterarie di differenti paesi del centro e del sud America, frequentando e legandosi d'amicizia con numerosi intellettuali, quali Cioran,

Octavio Paz, Pedro Salinas, Jorge Guillén, Lezama Lima, Emilio Prados fra gli altri.

Nel 1953 ritornò definitivamente in Europa, da prima in Italia, dove rimase, sempre con la sorella, fino al 1964 quando si trasferì nel Jura francese in una casa nel bosco vicino al lago Lemano, da lei molto amato. Il 20 settembre 1972 morì la sorella e Maria abbandonò il progetto di trasferirsi a Napoli dove Elena Croce, loro amica dal precedente soggiorno a Roma, si era fatta parte diligente nel sollecitare il restauro di Villa Leopardi, che Araceli aveva tanto ammirato, perché venisse messa a loro disposizione. Dopo questo lutto Maria visse un anno fra Roma e la casa nel Jura. Nel 1978 passò in Svizzera e il 20 novembre 1984, cedendo alle pressioni di molti amici ed estimatori, ritornò in Spagna a Madrid, dove morì il 6 febbraio 1991.

Nella terza fase dell'evoluzione del pensiero di Maria Zambrano, seguendo la periodizzazione proposta dalla studiosa danese, la filosofa si allontanò dalla storia, dal pensiero e dalla cultura della Spagna, ma anche dalla crisi dell'Europa e la «filosofia-poetica zambranianiana si trasforma in una religione-poetica di carattere mistico che cerca di superare la scissione soggetto-oggetto tipica della Modernità in una unità originaria e sopratemporale, anteriore ad ogni differenziazione di carattere logico o razionalmente riflessivo» (52).

[Per un resoconto dettagliato della vita di Maria Zambrano si rimanda a J. Castillo, «Cronologia de Maria Zambrano», in "Anthropos", 70-71, 1987, p.p. 74-81].

NOTE

1. M. Zambrano, «A modo de autobiografia», in "Anthropos", n. 70-71, 1987, p.p. 6973. Le citazioni vengono tratte dalla versione italiana: «Quasi un'autobiografia», in "aut aut", n. 279, maggio-giugno 1997, p.p. 125-134.

2. M. Zambrano, "El nacimiento (Dos escritos

autobiograficos)", Madrid, Entregas de la Ventura, 1981.

3. M. Zambrano, "Delirio y destino (Los veinte anos de una espanola)", Madrid, Mondadori, 1989. I brani citati provengono dall'edizione italiana "Delirio e destino", Milano, Raffaello Cortina, 2000.

4. In Antonio Machado, "Poesia y prosa", (ed. critica de O. Macrì), Madrid, Espasa-Calpe, 1989, 4 vols. e in Antonio Machado, "Poesias completas", (ed. critica de O. Macrì, con la colaboración de G. Chiappini), Madrid, Espasa-Calpe, 1988 non si è trovata traccia di questo saggio. Le citazioni provengono dal testo pubblicato su "Anthropos". Suplementos, 2, marzo-abril, 1987, p.p. 11-13. La traduzione di questo scritto, come peraltro quella di qualsiasi altro lavoro, di cui non esista la versione italiana, è dovuta a chi ha curato la presente edizione.

5. Il premio non fu vinto dalla Zambrano, ma uno dei giudici, il filosofo francese Gabriel Marcel, si oppose alla decisione della giuria di premiare ex aequo altri due autori e pretese una menzione d'onore e la raccomandazione per la pubblicazione (che poi non si verificò) del libro della Zambrano con la motivazione che presentava la storia della prima parte del secolo ventesimo della Spagna e dell'Europa. "Delirio y Destino" verrà edito solo nel 1988.

6. Conf. «Quasi un'autobiografia», cit., p. 128.

7. M. Zambrano, "Delirio e destino", cit., p. 26.

8. M. Zambrano, «Quasi un'autobiografia», cit., p. 126.

9. Ibidem.

10. Ibidem.

11. M. Zambrano, «Quasi un'autobiografia», cit., p.127.

12. Ibidem.

13. M. Zambrano, «Quasi un'autobiografia», cit., p.p.127-128.

14. M. Zambrano, "Delirio e destino", cit., p. 19.

15. M. Zambrano, «Blas J. Zambrano», cit., p. 11.

16. M. Zambrano, «Blas J. Zambrano», cit., p.12.

17.Si veda "Delirio e destino", dove la figlia ricorda che una giovane in viaggio di nozze a Segovia venne uccisa da un "senorito" che aveva scommesso con gli amici che la sera avrebbe sparato sul primo che fosse passato. Durante il funerale un gruppetto di socialisti deviò dal percorso previsto

per passare davanti alla casa del giovane assassino. Don Blas si oppose a questa decisione e non venne ascoltato. «Diede le sue dimissioni, in modo irrevocabile e senza accomodamenti; non tornò più a occuparsi attivamente di politica. 'Bisognava per prima cosa educare la gente', diceva e faceva» (p.p. 83-84).

18. M. Zambrano, «Blas J. Zambrano, cit., p.12.

19. M. Zambrano, "Horizonte del liberalismo" (edición y estudio introductorio a cargo de Jesús Moreno Sanz), Madrid, Morata, 1996, p. 48, nota 9. P. A. de Cobos, discepolo del padre di Maria, parlò dell'amicizia di don Blas e di Antonio Machado in un capitolo, intitolato «Don Blas y don Antonio», del libro "Humor y pensamiento de Antonio Machado en la metafísica poética", Madrid, Insula, 1963, p.p. 19-28.

20. Con le seguenti parole Maria esprimeva il suo affetto verso il grande poeta: «Voce paterna quella di Machado, benché forse a sentirla così, contribuisca per chi scrive, l'aver visto la sua ombra confusa con quella paterna negli anni lontani dell'adolescenza, là in una antica e dorata città castigliana» («La guerra de Antonio Machado», in "La Hora de Espana", dic. 1937, n. 12. Il saggio è stato incluso in M. Zambrano, "Los intelectuales en el drama de Espana y escritos de la guerra civil", Madrid, Trotta, 1998, p.178.

21. Il saggio «Un lugar de la palabra: Segovia» venne pubblicato prima sulla rivista "Papeles de San Armadans" nel 1964, poi incluso in "Espana, sueño y verdad", Barcelona-Buenos Aires, Edhasa, 1965; la citazione è presa dalla versione italiana di una parte del libro: "Spagna. Pensiero, poesia e una città", Firenze, Vallecchi, 1964, p.p. 37-38.

22. M. Zambrano, "Delirio e destino", cit., p. 36.

23. La Institución Libre de Enseñanza nacque alla fine dell'ottocento per volontà di Francisco Giner de los Rios, erede della filosofia krausista, dalla quale trasse la convinzione che «Etica e politica appaiono come base di ogni cambiamento sociale, ed anche economico, mentre l'educazione e l'istruzione dei cittadini si trasforma in centro reale di ogni sistema di filosofia pratica» (E. Diaz, "Filosofía social del krausismo español", Madrid, Edeusa, 1973, p. 65). Il suo precipuo obiettivo fu il rinnovamento della cultura spagnola attraverso una scuola che unisse un forte senso etico con gli apporti della scienza sperimentale.

24. M. Zambrano, "Delirio e destino", cit., p. 55.
25. M. Zambrano, "Delirio e destino", cit., 33.
26. M. Zambrano, "Delirio e destino", cit., p. 39.
27. M. Zambrano, "Delirio e destino", cit., p. 130.
28. M. Zambrano, "Horizonte del liberalismo", cit., p.p. 13-14). Jesùs Moreno Sanz elenca nello studio introduttivo le numerose opere pubblicate intorno agli anni trenta, nel cui titolo compariva l'espressione «al servizio di».
29. M. Zambrano, "Delirio e destino", cit., p. 39.
30. M. Zambrano, "Hacia un saber sobre el alma", Buenos Aires, Losada, 1950. Versione italiana: "Verso un sapere dell'anima", Milano, Cortina, 1996, p. 5.
31. M. Zambrano, "Delirio e destino", cit., p. 39.
32. Ciriaco Morón Arroyo in "El «Alma de Espana». Cien anos de inseguridad" (Oviedo, ediciones Nobel, 1996, p.p. 107-146) studia l'influenza del positivismo sugli scrittori della generazione del '98 per quanto riguarda il concetto di razza derivato dalla etnopsicologia.
33. In questo modo è stata definita la monarchia da J. C. Mainer, "La edad de plata (1902-1939)", Madrid, Catedra, 1987, p. 139.
34. L. Jiménez de Asúa, "Al servicio de la Nueva Generación", Madrid, Morata, 1930, p.p. 15-16.
35. M. Zambrano, "Delirio e destino", cit., p. 98.
36. Con queste significative parole racconta in "Delirio e destino" l'incontro, avvenuto insieme ad un compagno, con Manuel Azana, che diverrà primo Ministro nel governo della Seconda Repubblica: «Era stato don Ramón del Valle Inclan a indicarlo a loro con insistenza: 'Andate da Manuel Azana, ha un gran talento politico'. Andarono ... e lui in persona venne ad aprire la porta di un modesto appartamento di via Hermosilla. Nella stanza in cui li ricevette c'erano solo libri e qualche sedia; vi si respirava un'aria quasi di cella monastica: 'Sì, so perché siete venuti, don Ramón è convinto che io abbia un gran talento politico, ma in realtà non sono interessato alla politica, non penso di avere alcun talento per essa, né mi ci sono mai dedicato, ma dite pure ...'. In effetti non veniamo a parlarle di politica, bensì di qualcosa di più grande, di precedente' ... Ma lui voleva precisare o che precisassero, e loro non potevano né volevano farlo in quel momento: non era

un partito politico quello che volevano fare, 'allora entrate in uno già esistente, in uno dei partiti repubblicani, perché, mi immagino, sia la Repubblica ciò che voi chiedete'. Si guardarono un po' imbarazzati, cosa che lui prese per titubanza: 'Ma cos'è che volete, allora?'. 'Questo deve deciderlo la Spagna, noi vogliamo solo che si risvegli e, una volta risvegliata, che torni in vita perché ormai ha smesso di essere morta, vogliamo ... una morale, una vita per tutti'. Spazientito, egli s'inalberò: 'Ma tutto ciò bisogna definirlo, renderlo concreto, e questo lo si può fare attraverso un'istituzione, un cambiamento di regime'. 'Sì; ma prima ... il cambiamento di regime deve poggiare su una base umana, su un'integrazione, un progetto e una volontà, che è ciò che bisogna scoprire, aiutare a manifestarsi, posto che ci sia'. Uscirono dall'incontro con l'impressione di essersi imbattuti in una mente logica, scolastica, spigolosa, in qualcuno di simile a un consigliere o a un segretario di Filippo Secondo. Un vago malessere li mantenne in silenzio mentre percorrevano la strada del ritorno ... la verità era che non avevano pensato a quelle questioni, così precise. Certo, volevano senz'altro la Repubblica, ma prima ... prima di realizzarla, si doveva costruirla. Loro si intendevano senza essere precisi. E rifiutavano la costrizione della volontà che esige un pensiero ridotto a definizioni; volevano respirare liberamente, profondamente, all'unisono; non solo il battito ma anche il ritmo, il ritmo di un respiro comune; sarebbero stati però in grado di ripetere tutto questo il giorno seguente, se tutti gli altri l'avessero pensata in quello stesso modo? Se li avessero obbligati a definirsi, cioè a trasformarsi in qualcosa di già esistente» (42-43). Quello che in quel momento preoccupava questi giovani era un processo di crescita che fosse loro e successivamente della Spagna. Degni eredi della «generazione del '98» e seguaci della "Institución Libre de Enseñanza" volevano che prima del cambiamento istituzionale avvenisse una crescita dell'uomo, crescita che avrebbe portato come conseguenza la trasformazione della Spagna.

37. M. Zambrano, "Delirio e destino", cit., p. 46.

38. M. Zambrano, "Delirio e destino", cit., p. 53.

39. In un articolo del 5 luglio 1928, comparso su "El Liberal", Maria Zambrano sosteneva: «Sta arrivando per noi il

momento di una ferma e decisa attività organizzata in senso sociale».

40. M. Zambrano, "Delirio e destino", cit., p. 37.

41. Ibidem.

42. M. Zambrano, "Delirio e destino", cit., p. 34.

43. M. Zambrano, "Delirio e destino", cit., p.p. 129-130.

44. M. Zambrano, "Delirio e destino", cit., p. 182.

45. Zambrano pubblicava fra gli altri una serie di articoli intorno alla situazione della gioventù universitaria e alla funzione politica dell'università su "Nueva Espana", n. 18, 20, 24, 1930; «Esquema de fuerzas», in "Nueva Espana", n. 33, 25 de febrero de 1931; «De nuevo el mundo», in "Hoja Literaria", n. 1, 1932; «'El otro' de Unamuno», in "Hoja literaria", n. 2, 1933; «Nostalgia de la tierra», in "Los cuatro vientos", n. 2, 1933; «Por qué se escribe», in "Revista de Occidente", n. 132, 1933; «Hacia un saber sobre el alma», in "Revista de Occidente", n. 138, 1934; «Fascismo y antifascismo en la Universidad», in "El Sol", 4 de febrero de 1934; «Problema entre el individualismo y el Estado», in "El Sol", 8 de abril de 1934; «Robert Aron et Arnaud Dandieu: La Révolution nécessaire», in "Revista de Occidente", n. 131, 1934.

46. Giustificò nel modo seguente il suo diniego: «Il socialismo mi era molto vicino, ma ... io non ero adatta alla politica» (M. Zambrano, "Verso un sapere dell'anima", cit., p. 5).

47. Citato da J. Castillo, «Cronologia de Maria Zambrano», in "Anthropos", 7071, 1987, p. 76.

48. M. Zambrano, "Verso un sapere dell'anima", cit., p. 23. Il saggio «Por qué se escribe», incluso successivamente in "Hacia un saber sobre el alma", è stato pubblicato per la prima volta sulla "Revista de occidente", n. 132, 1933.

49. M. Zambrano, «La Revista 'Hora de Espana'», in "Anthropos", cit., p. 132. Gli articoli composti per la rivista dal luglio 1937 al novembre 1938, che sono nove, vennero inclusi in una raccolta di saggi intitolata "Los intelectuales en el drama de Espana", edita per la prima volta nel 1977. Nello stesso anno venne pubblicata una copia anastatica di tutti i numeri della rivista, compreso l'ultimo del novembre 1938, rimasto in tipografia senza poter essere diffuso, preceduta da una lunga introduzione di Maria Zambrano (Barcelona, Laia).

Nel "Propósito" si legge: «sia nostro obiettivo letterario riflettere questa precisa ora di rivoluzione e di guerra civile» ("Anthropos", cit., p. 128).

50. Conf. M. Zambano, «La experiencia de la Historia», in "Los intelectuales en el drama de Espana", cit., p. 86.

51. Ana Bundgård, nel suo corposo studio sul pensiero di Maria Zambrano, scrive: «Nella vita della Zambrano si ravvisano tre tappe ben differenziate... , che lasciano chiari segni nella conformazione e struttura del suo pensiero di crisi e di speranza. La speranza e la disperazione si succedono dialetticamente in queste tre tappe di profonda crisi, tanto a livello individuale o soggettivo, vale a dire, speranza per se stessa, quanto a livello storico o collettivo, vale a dire, speranza per la Spagna e l'Europa e complessivamente per il genere umano» ("Mas alla de la filosofia. Sobre el pensamiento filosófico-místico de Maria Zambrano", Madrid, ed. Trotta, 2000, p. 37).

52. A. Bundgård, cit., p. 15.

ORIZZONTE DEL LIBERALISMO

- "La politica".

Nel settembre del 1930 appariva, edito da Morata, questo saggio che la stessa filosofa nelle conversazioni con Jesùs Moreno Sanz al suo ritorno a Madrid dopo il lungo esilio, definiva «librettino» (1). Curiosamente il «librettino» si presentava con diversi titoli: sulla copertina si leggeva "Horizonte del Liberalismo", nel frontespizio "Nuevo Liberalismo", ma nella pubblicità promossa dall'editore e negli elenchi dei libri della stessa casa editrice appariva come "Horizontes de un nuevo Liberalismo", unione dei due precedenti con la variazione del plurale "horizontes". Questo oscillare del titolo più che denunciare una incertezza nella scelta di tale vessillo, manifestava la volontà della giovane filosofa di meglio chiarire prima dell'inizio della lettura il concetto cruciale del saggio: il liberalismo, movimento fondato sul postulato della libertà dello spirito umano nella convivenza, andava mantenuto nei suoi presupposti teorici (il lemma "liberalismo" veniva conservato in tutte le formulazioni), ma era necessario apportarvi dei cambiamenti rispetto alle precedenti attuazioni, doveva essere trasformato, divenire "nuovo"; bisognava inoltre dare una prospettiva, che bene veniva resa dalla metafora dell'orizzonte, capace di suggerire l'idea di un continuo mutamento, dato che questo circolo visivo si spostava, si allontanava in continuazione insieme ai movimenti di chi lo osservava; la politica inoltre, che doveva seguire la vita, in costante divenire, era necessario prevedesse il continuo cambiamento di orizzonte (2); l'elezione del plurale "orizzonti", adoperato per la pubblicità, sottolineava le possibili diverse ottiche e le conseguenti differenti soluzioni alla quali si poteva arrivare.

Giova ricordare che un volume in onore del padre, preparato da ex allievi e da amici, che raccoglieva articoli e saggi scritti dal genitore, si intitolava "Nuevos horizontes", in cui comparivano gli stessi lemmi in una diversa combinazione, che denunciavano l'impellenza di innovazione da riproporre nel tempo, come emergeva dall'immagine degli orizzonti.

"Orizzonte del liberalismo", che è il frutto «di un pensiero molto spontaneo, nato dall'angoscia per i grandi problemi», proseguiva quella riflessione sul liberalismo già espressa negli articoli pubblicati su "El Liberal" nel 1928. Una decisa volontà di riforma stava alla base della meditazione che motivava la composizione del saggio.

Gli interrogativi con i quali si apre il libro:

"Che cosa è la politica? Da quale radice scaturisce?

Cosa significa la politica di fronte alla vita: la segue o la blocca, la afferma o la nega? ...

Quale ruolo ha la politica nei diversi modi che esistono di affrontare la vita? ... Quale valore può avere la politica nel momento attuale?"

rivelano la volontà di affrontare i problemi partendo dal loro cuore. Le domande denunciano una impostazione della politica non in chiave solamente teorica, ma guardando concretamente all'uomo e alla vita: «La politica è qualcosa di unitario ... abbraccia tutti i problemi umani». Rispondere a tali questioni significava proporre una visione della vita e della società, significava prefigurare un modo per impostare l'azione politica nel futuro, per «imprimere una direzione alla vita». L'uomo, in quanto essere progettuale, dopo aver preso coscienza di sé, si dà una idealità, nel nome della quale compie scelte e costruisce il proprio cammino e, di conseguenza, il mondo politico: «Noi abbiamo fede in una politica che ami tanto la vita, che trovi elasticità sufficiente per correre dietro ad essa, non per catturarla, bensì perché l'unione continui».

La politica dunque era la chiave per la realizzazione delle molteplici potenzialità dell'individuo e per la riorganizzazione e la palingenesi della Spagna. Questo ideale collettivo veniva identificato da Maria Zambrano, nutrita di sapere europeo che confluiva dal centro dell'Europa fino ai suoi maestri e a lei, nel

liberalismo, che era visto come lo strumento che avrebbe potuto riscattare la reclusione secolare della Spagna nei confronti dell'Europa e che era considerato come la chiave per accedere a un recupero spazio-temporale: «al fine di integrarsi al ritmo storico, di sincronizzarsi con l'Europa» (3). L'Europa rappresentava la concretizzazione di tanti aneliti di libertà concepita nel suo divenire storico quale centro e motore della vita morale e, conseguentemente, del progresso e della civiltà umana. Il vecchio continente era visto anche come apertura al mondo, auspicio di una ripresa di spiritualità e, nello stesso tempo, di razionalità, rappresentava un nuovo più ampio respiro con il quale orientare la politica del futuro, perché essa potesse realizzarsi nella sua pienezza.

Questo non voleva dire che la giovane filosofa condividesse ingenuamente le posizioni di entusiasmo per il rigenerazionismo europeista del maestro Ortega y Gasset, perché già in quegli anni le appariva chiara la crisi nella quale si dibatteva l'Europa (4), come esprimerà compiutamente in "La agonia de Europa", pubblicato nel 1945 (5), ma apparso in articoli separati fra il 1940 e il 1944 su diverse riviste del Centro e del Sud America (6), dove ella si trovava in esilio.

La politica veniva vista come un discorso dove la vita nella sua complessa composizione differenziata di storie e di memorie trovava espressione, un linguaggio che precedeva ed eccedeva il momento formale del governare. Le basi dalle quali partiva erano quelle del pensiero liberale respirato in casa dal padre e nell'ambiente del Instituto Escuela e della Institución Libre de Enseñanza, ma anche quello di pensatori e politici dell'Ottocento quali John Stuart Mill, nella riflessione sulla libertà come libertà positiva (libertà di, non solo libertà da), in una concezione in cui l'istanza individualistica si conciliava con la sfera basata sul diritto.

La giovane studiosa, mossa, come si è visto, da una forte volontà di mettersi al servizio della Spagna, guardava alla politica come a un utile mezzo per una possibile trasformazione, a un luogo nel quale l'individuo, in quanto essere sociale, avrebbe potuto realizzarsi in tutta la sua interezza, in tutte le sue possibilità. Assai vicina al maturo liberalismo di Mill ne condivideva la convinzione, secondo la quale

"se la gente si rendesse conto che il libero sviluppo dell'individualità è uno degli elementi fondamentali del bene comune; che non solo è connesso a tutto ciò che viene designato da termini come civiltà, istruzione, educazione, cultura, ma è di per se stesso parte e condizione necessaria di tutte queste cose, non vi sarebbe il pericolo che la libertà venisse sottovalutata, e la definizione dei confini tra essa e il controllo sociale non presenterebbe enormi difficoltà" (7).

Per entrambi vale l'assunto che per conseguire la vera libertà civile sia necessario consolidare lo sviluppo dell'individuo, tutelandone i diritti inalienabili, come si legge nel "Saggio sulla libertà":

"Perché la natura di ciascuno abbia ogni opportunità di esplicarsi, è essenziale che sia consentito a persone diverse di condurre vite diverse. ... la maggiore e più esplicita lode che si possa fare di uno stato di cose è dire che aiuta gli uomini a realizzarsi al meglio delle loro possibilità; e affermare che glielo impedisce o li ostacola è la peggiore condanna" (8).

Le migliori istituzioni dunque erano quelle che non solo consentivano, ma altresì promuovevano le capacità propositive dei singoli, i quali dovevano realizzarsi in tutte le direzioni possibili. L'individuo era libero di pensare e agire senza alcun limite, se non quello del rispetto delle stesse prerogative dell'altro. Ma l'esaltazione della libertà, in ambedue i pensatori, era condizionata dall'esigenza di giustizia per tutti, dall'attenzione costante al problema sociale.

- Liberalismo e comunismo.

Con l'obiettivo di costruire un progetto politico la giovane pensatrice rivolgeva lo sguardo all'estremità opposta del continente, scoprendo la Russia, dove si stava avviando il primo piano quinquennale con la volontà di rompere un'altra reclusione.

Il precedente della Germania di Bismarck, avvenuto mezzo secolo prima, provava che l'opera era fattibile. La situazione in Spagna e in Russia era simmetrica e, per tanti versi, analoga; erano due marche di frontiera del Continente, entrambe avevano lottato eroicamente, alle due estremità dell'Europa, contro i francesi, determinando la fine dell'avventura napoleonica, ma anche sbarrando la strada ai principi della rivoluzione francese e sigillando la separazione delle due nazioni. Quando Maria cominciò a misurarsi con la politica due erano i modelli cui ispirarsi: da un lato quello che si potrebbe definire «capitalismo reale», di stampo soprattutto statunitense (i grandi vincitori del '98) (9), dall'altro il neonato «socialismo reale», di stampo sovietico, oggetto di esaltati e acritici entusiasmi e di altrettanti odi. Alla filosofa giungevano informazioni, se non di seconda mano, quantomeno remote, affievolite, ma ella era forte dei suoi studi avanzati e dell'ideale socialista del padre, dal quale venne costantemente accompagnata. Così non esitò a formulare un giudizio sui due modelli di "polis" che, riletto oggi dopo due terzi di secolo, sorprende per lucidità e fermezza di principi, quasi una profezia scagliata al di là del "temps événementiel", all'interno della "histoire longue": né l'uno né l'altro tenevano nel dovuto conto le due irrinunciabili esigenze della "persona" e della "democrazia" (10). Il liberalismo, nato da una sopravvalutazione dell'individuo «messo in risalto per se stesso come un fine» [94], «se ne era andato troppo lontano nella privilegiata avanguardia - mentre l'immensa retroguardia continuava attaccata alla terra». Inoltre «la libertà continuava ad essere - non in teoria, bensì nell'autentica realtà - dono di aristocrazie». Infatti dei tre fondamenti della rivoluzione francese «libertà, uguaglianza, fraternità» «già dal principio sono stati sacrificati gli ultimi due al primo». Siamo quindi in presenza di una «libertà differenziatrice, ingiusta, generatrice di dittature individuali, di miserie collettive, sfruttamento della massa da parte dell'individuo». Il liberalismo, come si può constatare, era disseminato di contraddizioni («la contraddizione sembra essere la sua essenza»), esaltava l'individuo, ma «la morale umana del liberalismo elude l'uomo vero, i suoi reali problemi di sentimento. Elimina l'uomo nella sua vera e umile umanità, lasciando di lui una pura forma

scheletrica»; osannava la libertà, ma «si insedia sulla schiavitù nella sua espressione sociale».

Peraltro il comunismo, che «ha del liberalismo la stessa radice umanista», vorrebbe organizzare «una vita concepita da un cervello umano, una vita razionale, razionalizzata.... C'è orrore per l'imprevisto. Si perseguita ogni possibile spontaneità - eterodossia - fino al dettaglio, fino all'ossessione. Il comunismo russo ama a tal punto la vita che, in un anelito erotico, vuole impadronirsene e fermarla». A differenza del liberalismo considerava l'individuo meno importante della società, alla libera concorrenza opponeva «la socializzazione dei mezzi di produzione, ossia la dittatura statale economica». «Questo dogmatico comunismo teorico, ... questo inquisitorio comunismo russo della nuova Russia» non è in fondo che «barbarie civilizzata».

Occorreva allora operare una "contaminatio": una costruzione politica ricca dei contenuti positivi dei due modelli, sbarazzata delle carenze interne ai rispettivi sistemi, questo era il compito storico assegnato alla Spagna redenta, questa è la materia di "Orizzonte del liberalismo". Bisognava giungere a una sintesi fra le esigenze di libertà e di giustizia sociale, superando anche l'antinomia fra libertà individuale e obblighi collettivi.

Il libro, che, come asserisce Moreno Sanz, è «eccessivamente critico» (11), rappresenta un serio e meditato tentativo di definire le più pregnanti problematiche politiche connesse con una futura affermazione del liberalismo, che dovrà differire dalle attuazioni passate, giacché:

"lì stanno due rivoluzioni che affermano con tagliente e cruento gesto che la vecchia e nobile arma deve ancora vincere battaglie, realizzare grandi imprese. E pertanto, bisognerà esaminare la sua resistenza, la sua flessibilità, la sua efficacia. E se troviamo, come sarà probabile, la ruggine del tempo e le tacche dei colpi, si dovrà pensare a una nuova fucina che la renda adatta ai nuovi combattimenti".

Il saggio prospetta la necessità di guardare al passato, di crearsi una coscienza storica per dare una direzione al futuro. Infatti per la costruzione di una nuova società era necessario

valutare e, quindi anche rifiutare, le esperienze negative del passato, valorizzando, al contrario, quelle ritenute positive. Sua convinzione era che:

"nell'ora presente urgono operai del tempo nelle sue due direzioni: verso il passato, perché ce lo scoprano senza disfarlo, e verso l'avvenire, per portarlo alla luce nel cantiere del presente. Urgono creatori dell'uomo, urgono architetti che strutturino l'atomizzazione passata".

La politica dunque, «impegno bifronte» (12), doveva guardare al passato perché l'uomo si identificasse, si scoprisse nella storia del suo popolo, ma anche farsi progetto futuro perché l'essere umano, essendo sempre infierì, quindi mai perfetto, non poteva non continuare la sua costruzione. Proprio perché limitato e costantemente in via di realizzazione occorreva che l'uomo tenesse sempre presente l'esistenza dell'altro, «deve amare il suo contrario, che è il suo complemento».

- Politica conservatrice e politica liberale.

A partire dal modo in cui la vita e la storia venivano prese in considerazione, si realizzava una politica statica o una politica dinamica, vale a dire si adottava una politica conservatrice o una politica rivoluzionaria. La prima era frutto della concezione dell'uomo e del mondo, secondo la quale esisteva solo un ordine accettabile, tutto ciò che non ne faceva parte rappresentava trasgressione e disordine. Ruotando intorno a questo punto fisso il conservatore «vive del sogno di trasformare la politica in fisica; la storia umana, in storia naturale, più ancora, in astronomia. Il conservatore è il mineralizzatore della storia». Fra le motivazioni che possono portare l'uomo al conservatorismo, l'autrice individuava la paura per i turbamenti spirituali, la pigrizia e la carenza di vitalità, ma anche l'egoismo di quella parte di società che, godendo dei maggiori benefici, temeva di perderli.

Nell'elenco delle scelte politiche di conservazione includeva

quei movimenti i quali, pur proclamandosi rivoluzionari, dopo aver distrutto le istituzioni vigenti, instauravano una nuova forma sociale, rigida quanto la precedente, per nulla flessibile e modificabile, per ciò stesso non rivoluzionaria.

La politica rivoluzionaria invece credeva nella vita e ne seguiva i mutamenti in un rinnovamento quotidiano, doveva fare i conti con il tempo, e non si votava, come era accaduto nel diciannovesimo secolo, al dogma della ragione perché era proprio dell'essere umano il cambiamento e la storia continua trasformazione, morte e rinascita. Il rivoluzionario, a parere della filosofa, era caratterizzato da un profondo ottimismo vitale, aveva fede nella vita, corrente tumultuosa e straripante, che avvolgeva da tutte le parti quell'isolotto che è la ragione, il rivoluzionario sapeva «irrealizzabile il sogno di esaurire l'immenso mare della realtà con la minuta anfora della intelligenza».

La ragione era lo strumento usato dal conservatore per adeguare la realtà alle idee, mentre l'intuizione era il mezzo impiegato dal rivoluzionario, il quale, proprio perché amava la vita, inseguiva la realtà in continua evoluzione.

Anche il concetto ottocentesco di progresso indefinito, di superamento di ogni limite nasceva dalla visione di un mondo in costante evoluzione. Ciò aveva comportato un enorme sviluppo nel campo tecnico-scientifico e quindi nel processo di industrializzazione, aveva portato a un miglioramento delle condizioni di vita, senza però un equivalente avanzamento morale e politico.

Zambrano operava dunque una scelta della vita e del vitalismo, una scelta nietzscheana, una scelta rivoluzionaria. Sceglieva il liberalismo e scartava il comunismo che, nella sua presunzione di razionalizzare la vita, veniva visto come conservatore.

- Il nuovo liberalismo.

Ma - questo è il centro della riflessione politica della giovane filosofa - ci accorgiamo che «I postulati spirituali del liberalismo non possono realizzarsi con l'economia liberale».

Paradossalmente, il liberalismo doveva negare se stesso per essere autenticamente tale; era necessario che si misurasse con il problema della democrazia economica, che la accettasse, anzi la incorporasse; una solida democrazia doveva comportare profonde preoccupazioni sociali, altrimenti «la cultura tornerà ad essere frutto di paganità, di crudeltà, di sprezzante aristocrazia».

Bisognava dunque espellere dal liberalismo il liberismo, la sua componente economica, perché inconciliabile con i fondamenti liberali («l'economia liberale è insufficiente e inadeguata per la realizzazione dei postulati liberali»: umanità, vita, cultura, e sostituirvi la democrazia economica, cioè quella componente del messaggio socialista che era condizione necessaria, anche se non sufficiente, per il trionfo di quei postulati. Convinta che una economia capitalista di stampo liberista avrebbe portato l'uomo a una concezione materialista della vita, proponeva un nuovo liberalismo di tipo culturale.

Lo sguardo rivolto alle miserrime condizioni in cui vivevano contadini e braccianti agricoli in Andalusia o in Castiglia, alla costante indigenza che affliggeva gli strati più bassi del proletariato urbano imponeva a Maria la necessità di considerare quella parte di «umanità che vive esiliata dal benessere», di liberare l'uomo dal bisogno e dalla povertà, ma anche dall'esclusione sociale, come rileva Laura Boella:

"Maria Zambrano allude infatti... ai disoccupati e alle masse sradicate e inquiete, a tutti coloro che non riescono a gettare la loro ombra sulla storia, la fanno, ma solo passivamente, trascinati da una forza estranea perché esclusi dalla vita sociale e reclusi negli spazi vuoti della civiltà industriale, a tutti i morti viventi che affollano edifici e strade metropolitane, ma sono più invisibili dei fantasmi" (13).

La giovane pensatrice vorrebbe una economia in grado di garantire una base materiale al popolo, sulla quale il liberalismo avrebbe potuto dare libero corso al suo agire nella sfera culturale.

Queste osservazioni la portavano a impostare con molta chiarezza il problema in una lucida analisi dei limiti tanto del liberalismo quanto del comunismo:

"di fronte al libero scambio e alla libera concorrenza - economia del liberalismo -, la socializzazione dei mezzi di produzione, ossia la dittatura statale economica. Di nuovo abbiamo libertà o schiavitù, libertà differenziatrice, ingiusta, generatrice di dittature individuali, di miserie collettive, di sfruttamento della massa da parte dell'individuo ... Oppure schiavitù. Schiavitù di tutti che elimini l'abuso, che annulli le abissali differenze ... Né padroni, né servi; tutti proletari sotto il controllo dello Stato".

Si dovevano perciò conciliare le istanze liberali e quelle socialistiche al fine di ottenere una sintesi rispondente alle esigenze contemporanee di libertà e di equità sociale, al fine di costruire una solida democrazia che comportasse profonde preoccupazioni sociali capaci di superare alienazioni ed ingiustizie. Occorreva una politica che salvasse la libertà spirituale degli uomini e la cultura, una politica che implicasse una concezione umanistica della vita. Solo a queste condizioni l'uomo poteva essere posto al centro della nuova "polis". Era questo il «nuovo orizzonte». Impossibile sacrificare l'individuo o la società, la cultura o la democrazia, la ragione o il sentimento, l'economia o la libertà: «bisogna salvare tutto». Il liberalismo di Maria Zambrano era fatto di «immenso amore per l'uomo, per ogni uomo, e non per una classe. Questo ci porta giustamente alla democrazia economica. Accettiamola».

In nessuno scritto di Maria Zambrano risultano esservi riferimenti ad una conoscenza del liberalsocialismo di Piero Gobetti o di Carlo Rosselli. Non risulta che né l'uno né l'altro fossero conosciuti nella Spagna degli anni '20, e neppure che fosse stato tradotto in spagnolo alcun loro scritto prima del 1930. Tuttavia la sensibilità e l'interesse della scrittrice nei confronti delle problematiche economico-sociali la portavano a valutazioni coerenti con il pensiero politicoculturale di alcuni intellettuali del tempo. In "Orizzonte del liberalismo" si ritrovano le stesse critiche al dogmatismo e al fatalismo del marxismo che Carlo Rosselli elaborava nel suo "Socialismo liberale", pubblicato a Parigi nel medesimo anno. Nella rivista "Rivoluzione Liberale", fondata e diretta da Piero Gobetti, che veniva edita a partire dal novembre 1922, così come nel saggio

che porta lo stesso titolo, si riscontrano delle analogie: l'avversione ad ogni forma di statalismo ed ogni mitologia egualitaria, la politica intesa come missione spirituale, lo studio della storia, compiuto nella convinzione che non ci possa essere futuro se non viene tenuto in seria considerazione il passato, la necessità di avere chiara coscienza delle tradizioni e la certezza dell'utilità della partecipazione del popolo alla vita dello Stato. Tali analogie confermano l'affinità del suo pensiero con le più attente e progressiste correnti del liberalismo sociale.

Le consonanze con questi due contemporanei italiani che, con quasi assoluta certezza, Maria non conosceva, si possono spiegare con ascendenze culturali comuni, prime fra tutte le letture dei maestri del liberalismo ottocentesco, e con un clima politico di analoga repressione vigente nei due paesi, dove questi giovani si sentivano spinti a progettare un futuro diverso, in cui la libertà si coniugasse con la giustizia attraverso adeguate riforme sociali.

Colpisce in "Orizzonte del liberalismo" la freschezza, l'ardore che vibra in tutte le sue pagine; il pensiero è ancora immediato, terso, sorgivo; ancora non conosce la sofferenza della negazione, come le accadrà negli anni seguenti, fino a farle scrivere: «Il 'no': tutti ignoriamo quel che significa, fino a quando non siamo passati attraverso l'esperienza del negativo» (14). Non c'è ancora il «destino», che si abatterà crudelmente sul capo della scrittrice negli anni che verranno, né c'è ancora il «delirio», in cui si convertono le speranze fallite (15). Il suo pensiero è aurorale, incontaminato; sopravverrà la tragicità della storia (16), che non mancherà di far valere i suoi diritti, di intorbidare quei sogni giovanili, di fare a pezzi quel velo diafano.

Il successivo pensiero politico della Zambrano si arricchirà di questa tremenda lezione e si farà più complesso, più denso. Ma l'intuizione incastonata in "Orizzonte del liberalismo" è così attuale da poter insegnare oggi all'intera Europa, a noi europei del ventunesimo secolo, la grandezza e i limiti del liberalismo e gli orizzonti che esso apre.

NOTE

1. Si veda M. Zambrano, "Horizonte del liberalismo", cit., p. 163. In una lettera scritta al maestro Ortega y Gasset nel novembre 1930 il saggio veniva qualificato con lo stesso diminutivo. La lettera apparirà su "Revista de Occidente", n. 120, mayo 1991, p. 20.

2. Si legge in "Orizzonte del liberalismo": «Sarà rivoluzionaria quella politica ... che si considererà rinnovabile dall'immensa corrente della realtà, mai esausta».

3. M. Zambrano, "Delirio e destino", cit., p. 211.

4. Già in "Orizzonte del liberalismo" Maria Zambrano scriveva: «L'Europa è in crisi, in decadenza inarrestabile, dicono gli auguri pessimisti; sulla via del trionfo, quelli che hanno fede; ma nessuno nega che sia in crisi».

5. M. Zambrano, "La agonia de Europa", Buenos Aires, Sudamericana, 1945. Il saggio è stato tradotto in italiano, "La agonia dell'Europa", Venezia, Marsilio, 1999.

6. «La agonia de Europa», in "Sur" (Buenos Aires), n. 72, 1940, p.p. 16-35; «La violencia europea», in "Sur", n. 78, 1941, p.p. 7-23; «La esperanza europea», in "Sur", n. 90, 1942, p.p.12-31; «La destrucción de las formas», in "El hijo pródigo" (México), n. 14, 1944, p.p. 75-81.

7. J. S. Mill, "Saggio sulla libertà", trad. it., Milano, Il Saggiatore, 1999, p.p. 65-66.

8. J. S. Mill, "Saggio sulla libertà", cit., p.p. 73-74.

9. Nel 1898 la Spagna venne sconfitta dagli Stati Uniti, che combattevano a fianco di Cuba per l'indipendenza dell'isola; nello stesso anno vennero perdute anche le Filippine, che ottennero l'appoggio degli Stati Uniti per il conseguimento della indipendenza.

10. Maria Zambrano pubblicò nel 1958 un libro intitolato "Persona y democracia" (San Juan de Puerto Rico, Departamento de Instrucción Pública. Ed. italiana, "Persona e democrazia", Milano, Paravia Bruno Mondadori, 2000), nel quale la democrazia veniva vista come l'unica forma di governo adatta a creare un clima sociale consono all'uomo per realizzarsi come persona, permettendogli di abbandonare il personaggio che rappresentava nella storia per diventare "persona" nel pieno esercizio della libertà.

11. M. Zambrano, "Horizonte del liberalismo", cit., p. 164.
12. «La politica, tarea bifronte» è il titolo di un paragrafo di J. F. Ortega Munoz, "Introducción al pensamiento de Maria Zambrano", México, Fondo de cultura económica, 1994, p. 196.
13. L. Boella, "Maria Zambrano. Dalla storia tragica alla storia etica", Milano, Cuem, 2001, p. 82. Boella accosta a queste affermazioni quanto asseriva Maria Zambrano in "Persona e democrazia", cit., p.p. 187-189 quando parlava delle condizioni del proletariato all'avvento del nazismo in Germania.
14. M. Zambrano, "Delirio e destino", cit., p. 16.
15. Si veda M. Zambrano, "Delirio e destino", cit., p. 255.
16. Sempre in "Delirio e destino" annotava: «La storia si manifesta infatti come dramma o come tragedia, la sua forma abituale» (p. 232).

LA TRADUZIONE

- La parola.

Tradurre "Orizzonte del liberalismo" non è risultato sempre un'impresa semplice, e non solo perché rendere nella propria lingua qualsiasi pensiero significa incontrare, penetrare, conoscere la parola dell'altro per riprodurla nella nostra, ma anche perché quella della Zambrano, pur quasi agli esordi in questo saggio, è una prosa particolare, molto personale, prosa che si fa musicale e allo stesso tempo scarna, spezzata, spoglia, ma densa di rimandi e insieme impreziosita da immagini.

La prima impressione che si riceve leggendo questo «librettino» è che l'autrice lo abbia composto mosso dall'urgenza interiore di esprimere un pensiero ricco e complesso, di esternare ciò che premeva per essere condiviso, sembra quindi una scrittura prodotta di getto con qualche trascuratezza stilistica. Ad un secondo approccio ci si accorge della rilevanza assegnata alla singola parola e della ricerca costante di appropriatezza e di precisione della stessa.

La medesima sensazione dicotomica viene provocata dall'uso di espressioni colloquiali e di ellissi logiche, caratteristiche della comunicazione orale, congiuntamente a impieghi di lemmi colti nonché di tropi propri della migliore tradizione letteraria.

La modalità frastica è improntata ad apparente semplicità e a brevità, prevale una struttura paratattica e, quando compare una costruzione ipotattica, in genere non è complicata da ulteriori subordinate.

Tentare di dare un significato alle apparenti contraddizioni della sua scrittura mi ha portato a indagare il valore assegnato alla parola, e a ricercare le ragioni per le quali la sua espressione linguistica non sia valutabile come una copertura

retorica delle idee, ma piuttosto come la materia stessa del suo pensiero.

La sua parola cresceva nell'ambito di quella «cultura della libertà» (1), che invitava a «cambiare i modi di agire e persino i modi di esprimersi» (2), come ricorderà nel 1989 la filosofa, rispondendo a una intervista del quotidiano "A B C".

Testimonianza del ruolo centrale della parola nella filosofia zambraniana è stata data da un convegno organizzato a Verona il 15-16 marzo 2001, intitolato «In fedeltà alla parola vivente», a sottolineare l'impegno nella scoperta della parola non alienata, non mercificata, non corrosa dall'uso storico della comunicazione, non logorata dal pragmatismo e dalla contingenza, una parola viva, capace di ricreare la realtà, dopo essersi spogliata di ogni significato e trasformata in portatrice di diversi significati. Alla parola è attribuito il compito di decifrare il mistero della stessa vita, «giacché la parola è restituzione della presenza alle cose» (3), la parola diventa un'altra forma di conoscenza, come spiega Boella:

"il pensiero di Maria Zambrano si qualifica per la funzione che esso attribuisce alla parola e alla scrittura: il pensiero non è in prima istanza argomentativo o costruttore di concetti e di categorie, il pensiero è azione con la parola, è sforzo di espressione, di estrazione del senso della vita. La straordinaria capacità di Maria Zambrano di ricreare e spesso creare un nuovo linguaggio filosofico - sapere delle viscere, sapere dell'anima, metodo come incipit vita nova, ragione come fuoco, nascita - ha la sua fonte nell'esercizio di un pensiero attivo, in cui la parola, la scrittura giocano un ruolo fondamentale, non in senso estetico-letterario, ma come sforzo di dar voce a qualcosa di muto, di trovare le parole per rispondere a un appello, per operare un riscatto e una salvezza" (4).

Può essere d'aiuto a penetrare nel valore e nella funzione esercitata dalla parola nel pensiero di questa autrice la considerazione che ella aveva della filosofia intesa non come sistema logico, che si risolveva nella chiarezza cartesiana, ma come strumento, attività di trasformazione che doveva ricondurre l'uomo a se stesso attraverso la propria vita;

l'universalità si conquistava per mezzo di una parola che si misurava costantemente con l'esperienza e non si ergeva mai a sistema, a verità rivelata. L'uomo per diventare persona doveva tornare ad appropriarsi delle sue origini, doveva riscoprire quelle parti di sé da cui la cultura lo aveva allontanato per ritrovare il suo vero essere. E in questo lavoro la parola rivestiva una parte importantissima. Infatti «nominare non consiste nel dar nome a qualcosa di già conosciuto precedentemente, ma nell'aprire una prospettiva che prima non c'era per il semplice fatto di non vista» (5), nominare era conoscere in un altro modo.

Nella scia tracciata da Nietzsche, Freud, Scheler, Heidegger la filosofa andava individuando un nuovo genere di sapere, non esclusivamente concettuale e astratto, ma attento ai movimenti dell'anima; un sapere che, guardando con sempre maggiore interesse al mondo poetico e narrativo, intendeva sovvertire l'antico conflitto tra argomentazione e intuizione, tra logica ed emozione, tra ragioni della mente e ragioni del cuore; un sapere che non aveva perso il suo contatto con la poesia, che si collocava fra il sentire e il capire, che rendeva culto alla parola misteriosa, velata, ricca di una molteplicità di significati, capace di avvicinarsi alla verità, messaggera di verità.

Per questo obiettivo non serviva inventare un nuovo linguaggio, bastava renderlo più fluido. La vita, nella sua dinamicità, nella sua problematicità poteva essere riflessa da un discorso che, tralasciando di essere solo razionale, si impossessasse di elementi tipici del linguaggio poetico, quali la metafora ed ogni altro ricorso stilistico e retorico, frutto della capacità creativa di costruzione di mondi immaginari; la parola con la sua carica simbolica riusciva ad avvicinare il pensiero e la poesia fino ad approssimarsi all'ineffabile.

- «Ragione poetica».

Già in questo saggio giovanile, nel modo in cui impiega la parola, si può individuare una realizzazione della «ragione poetica» (6), della cui teorizzazione si trovano tracce in "Hacia

un saber sobre el alma", apparsa su "Revista de Occidente" nel 1934 (7), dove asseriva «esistevano due saperi distinti: un sapere che la ragione domina e un sapere poetico, non dominabile, del cosmo, della natura» (8). Un nuovo passo in questa direzione veniva compiuto in «La guerra de Antonio Machado», pubblicato sul numero 12 di "Hora de Espana" del dicembre 1937. In questo saggio, dopo aver citato una significativa frase di Antonio Machado, secondo la quale poesia e ragione erano complementari, a commento formulava l'espressione «ragione poetica» e aggiungeva: «non possiamo inseguire oggi, il che non significa una rinuncia, i profondi labirinti di questa ragione poetica» (9). Ulteriori sviluppi si trovano in una lettera all'amico Rafael Dieste del 7 novembre 1944, nella quale precisava:

"Anni fa, durante la guerra, sentii che non erano nuovi principi né una 'Riforma della Ragione' come Ortega aveva postulato nei suoi ultimi corsi, quello che ci deve salvare, ma qualcosa che sia ragione, ma più ampia, qualcosa che scorra anche attraverso le viscere, come una goccia di olio che placa e ammorbidisce, una goccia di felicità. Ragione poetica ... è quello che vado cercando" (10).

Ciò a cui voleva giungere Zambrano era «un sapere unificato, che abbracci diversi saperi e che afferri, sotto il segno di una ragione nuova, creatrice, sintetica e ampia, tanto le dimensioni razionali quanto quelle irrazionali dell'esistenza e raccolga ciò che resta sempre nascosto sotto le circostanze» (11).

I contrasti dunque della scrittura della filosofa trovano senso nella sua concezione della parola non più e non solo somma di significante e significato, ma parola capace di creare, di ridefinire, parola come azione.

In "Orizzonte del liberalismo" la «ragione poetica» è in stretta relazione con la posizione socio-politica e la concezione zambraniana della vita come creazione continua, come "poiesis" anche linguistica.

- Metafora.

Un posto preminente nell'ambito della creatività linguistica occupa nel saggio giovanile questa figura retorica, che, come del resto in tutta la sua opera, trova una vasta applicazione, dando allo scritto un sapore nuovo, immergendoci in una visione poetica del mondo, stimolante e feconda di associazioni polisemiche. Comprendere l'uso che ne fa Maria Zambrano è avvicinarsi al suo pensiero filosofico.

L'esposizione di un caso, credo, possa chiarire meglio di qualsiasi argomentazione astratta: in concreto mi occuperò di "raiz, raices", impiegata con grande assiduità, che si è deciso di tradurre sempre 'radice, radici', anche se talvolta la sostituzione con un'altra metafora ('matrice', 'fondamenta') o con un altro sostantivo ('origine', 'base', 'fondamento') avrebbe alleggerito il testo, evitando la ripetizione. Il mantenimento, qualunque fosse l'area di attrazione, si spiega con la ricchezza semantica implicita in questa immagine derivata dalla botanica. La radice, le radici, umili ed umide, immerse nell'"humus", sprofondano nella terra, attraverso la linfa, che in esse scorre, nutrono la pianta, la sostengono e, mentre tutto questo si produce, continuano a crescere, ad intrecciarsi e a confondersi tra loro, a radicarsi, a dare maggiore saldezza all'albero penetrando nelle profondità del terreno. Le radici, che hanno queste funzioni essenziali, vitali, non sono però visibili e per scoprirle si deve scavare, ridiscendere verso le loro origini, raggiungere quegli abissi dove si sono sviluppate. Rappresentano per la filosofa il luogo dove immergersi per cercare di sciogliere i nodi della storia umana; bisognerà porre grande cura per non spezzarne i filamenti più sottili nell'addentrarsi nel sottosuolo alla scoperta delle ragioni che hanno originato il problema preso in esame.

La metafora 'matrice', se risponde ad alcune caratteristiche quali il generare, una volta terminato questo compito, si separa dalla sua creatura, non mantiene con essa nessuna continuità, né contiguità, come avviene con le radici. 'Le fondamenta' reggono un edificio, e affondano nella terra, ma non hanno vita, né possono trasmettere alimento; l'una e l'altra immagine riducono di molto il significato.

La tentazione di servirsi in alcuni casi dei lemmi 'origine',

'base', 'fondamento' è stata accantonata perché per mezzo di essi transitano solo concetti, frutto di ragione, escludendo il considerevole apporto di intuizione, di partecipazione emotiva e di lavoro creativo che la metafora comporta in generale e, se possibile, ancor più in Maria Zambrano.

A titolo di esempio sentiamo che cosa scriveva quando parlava di rivoluzioni: «Si è trattato di operazioni, di interventi chirurgici di efficacia momentanea, ma che non sono riusciti a modificare la radice dello squilibrio».

Avrebbe potuto dire «origen del desequilibrio», ma la radice allude alle intricate ramificazioni di cause e concause che generano uno squilibrio, che si verifica nella società, mentre 'l'origine', più asettico, avrebbe comportato l'individuazione di uno o più motivi precisi, facendo perdere il senso della complessità della società, formata da uomini non semplici, e tanto meno riducibili a somma di elementi; questo troppo, molto denso, sostiene diversi significati simultaneamente.

La metafora ha inoltre la funzione di presentare in modo indiretto una realtà che, altrimenti, resterebbe inespressa, come conferma la stessa filosofa, per la quale era:

"una presenza di ciò che non può esprimersi direttamente e neppure ci riesce divenendo ineffabile, unica forma in cui certe realtà possono farsi visibili ai deboli occhi umani.... La metafora, tuttavia, ha svolto già precedentemente nella cultura una funzione più profonda e anteriore, che sta alla radice stessa della metafora usata nella poesia: la funzione di definire una realtà che la ragione non può comprendere ma che può essere captata in altro modo. E' inoltre la sopravvivenza di qualcosa di anteriore al pensiero, la traccia di un tempo sacro e perciò una forma di continuità con tempi e mentalità passati, cosa tanto più necessaria in una cultura razionalista" (12).

Infatti ciò che l'intelletto non riusciva, per i suoi limiti intrinseci, a cogliere, essa lo raggiungeva grazie al suo potere di agire sulle sensazioni, sulle intuizioni e sui sentimenti, di sospendere i limiti quotidiani di senso per dare alla parola echi quasi infiniti.

La metafora in Maria Zambrano diventa uno strumento di comprensione della realtà dato che, come afferma Chantal

Maillard: «incrementa la nostra capacità di comprendere la realtà, mettendoci a confronto con il suo carattere essenzialmente metamorfico» (13).

Pur nella convinzione della necessità di rimanere fedele all'immagine dell'originale in quanto mezzo di conoscenza, in pochissimi casi mi sono vista costretta a derogare. Se ne ha un saggio nella proposizione seguente: «Lo cual no quiere decir que debemos aceptar esa idea como algo inapelable, sino como algo susceptible de ser purificado y "aquilatado" por el analisis, y que después pasará a ser absorbido por nuestra cultura» (14).

Il problema si presenta con "aquilatado" perché, se esiste in italiano il verbo 'caratate', che il dizionario riporta come «raro», 'caratato' francamente suona ridicolo; ma non basta, anche decidendo di superare questa difficoltà per mantenere l'idea di misurare qualche cosa di pregiato (i carati servono per oro e altri metalli preziosi, nonché per i diamanti), in quanti lettori italiani avrebbero raccolto questa connotazione? Si è optato per la traduzione 'calibrato' che, pur riproponendo una metafora, non conserva nulla della ricchezza icastica dell'originale, ma almeno ne preserva il valore concettuale.

- Ritmo.

La prosa zambraniana non impegna solamente l'immaginazione visiva, ma pure la sensibilità uditiva.

Già in questa prima opera infatti così come la parola si calava nell'immagine, il pensiero trovava espressione, seguendo un ritmo e una musicalità, che provenivano dalla fantasia poetica. Nel saggio «Por qué se escribe», pubblicato nel 1933, la giovane pensatrice dava particolare rilievo al ritmo che le parole erano in grado di acquisire: «Scrivendo si trattengono le parole, le si fanno proprie, soggette a ritmo, contrassegnate dal dominio umano di chi in questo modo le maneggia» (15).

Era profonda convinzione di Zambrano che la filosofia dovesse esprimersi in forme originali e che:

"Ognuna di queste forme ha il suo 'tempo', il suo ritmo, e

già questo dovrebbe essere sufficiente, dato che il ritmo è uno dei fenomeni più profondi e decisivi della vita, specialmente della creazione umana, la cui prima scoperta segreta agli albori della storia è per l'appunto quella del ritmo. La prima cosa che avvertiamo leggendo il «Discorso del Metodo» e le «Meditazioni Cartesiane» è che è mutato il ritmo; il ritmo del pensiero e quello più intimo e ineffabile che potremmo chiamare ritmo del cuore, il cui suono rivelatore viene portato allo scoperto dalle crisi, ma che normalmente non viene percepito: è uno sfondo costante da cui si distacca la voce dell'intelligibile" (16).

Non solo superava la vecchia distinzione idealistica fra forma e significato, ma includeva, molto modernamente, la considerazione del ritmo, non di una lingua in generale, ma della propria scrittura. La parola poetica trovava in sé la propria armonia, esattamente come la musica, senza rifarsi a un ritmo esterno, ma creandolo essa stessa.

Per apprezzare la modernità di una simile posizione basti pensare alle teorie elaborate da Meschonnic (17) e all'attenzione da lui prestata al ritmo di un testo, al ritmo di una frase, alla musicalità dell'insieme.

"Orizzonte del liberalismo", come per altro l'intera sua opera, possiede un suo ritmo, un ritmo nuovo rispetto al passato, riflesso di un pensiero originale, non difficile da cogliere, ma non semplice da riprodurre nella versione italiana. L'impresa della conservazione del tempo musicale è per un verso abbastanza agevole perché si traduce da una lingua neolatina ad un'altra, dove la struttura della frase non è troppo distante, ma per un altro ci sono situazioni in cui il ritmo originario subisce accelerazioni o decelerazioni alle quali ho cercato di porre rimedio sforzandomi di restare complessivamente fedele a quello di partenza.

Un esempio: Zambrano ha il vezzo di introdurre con elevata frequenza le proposizioni con un «y es que», espressione proveniente dalla lingua colloquiale, che, proprio per questo, ha creato qualche imbarazzo nella traduttrice. Sopprimerlo significava non solo perdere uno stilema, ma sottrarre anche qualche battuta al ritmo della sua prosa, mutilandola, comprimendola. Mantenerlo sempre, traducendolo con una

stessa espressione, appesantiva e rendeva disagiata la lettura. La soluzione adottata, più dettata dal buon senso e da un 'buon orecchio' che da rigore metodologico, è stata di renderlo con formule diverse quali 'vero è che', 'certo che', 'ciò perché', eccetera, che offrivano il doppio vantaggio di non ripetere continuamente la stessa forma e di conservare la cadenza del tempo della frase.

Pur tenendo conto dell'importanza assegnata al ritmo dalla filosofa, nella traduzione mi sono, in alcuni casi, vista costretta ad intervenire sulla punteggiatura per rendere più chiaro il testo.

- Neologismi.

La prosa zambraniana è costellata di neologismi; là dove i termini della lingua d'uso sembravano non rispondere pienamente al suo pensiero, Maria creava nuovi lemmi o usava quelli esistenti e ne trasformava l'impiego, sottolineando con ciò il valore assegnato alla parola e al linguaggio come costante "poiesis".

La foga creativa faceva crescere voci inusuali, alcune costruite con prefissi (supraindividual/es (18), suprahumano (19), supratemporal (20), suprraccional (21), contrarraccional (22), ultrahistórico (23), eccetera) per rendere i quali si sono operati dei calchi linguistici, aderendo in questo modo alla coniazione di nuove parole; numerosi sono pure i verbi che vengono trattati come sostantivi (acaeceres (24), un renacer (25), un fluir (26), un llegar (27), un volver (28), girar (29), apetecer (30), ansiar (31), pensar (32), amar (33), vivir (34), eccetera); si è cercato di seguire le scelte della filosofa fin là dove il testo italiano non diventava troppo faticoso, quando non oscuro.

Altri sono neologismi semantici che crescono partendo da un lessema di base sviluppato attraverso un paradigma a cumulo o a ventaglio. Basti un esempio per ogni tipo: "descentramiento" (35), dal verbo "descentrar" si passa al participio passato "descentrado" per giungere al sostantivo di nuova forgia "descentramiento". Per la traduzione si è seguito

lo stesso procedimento: dal verbo 'scentrare' al participio passato 'scentrato' al nome 'scentratura', che pure è una voce non ritrovabile sul dizionario, la quale vorrebbe conservare la freschezza e la forza di impatto di una parola di nuova fattura. Dalla radice "dinam", che si estende con un paradigma a ventaglio, Zambrano forma "dinamicidad" (36). In italiano si è reso con 'dinamicità', apparente calco, che però fa perdere nella nostra lingua il senso della novità.

Sovente si riceve l'impressione che la filosofa, già in questo testo giovanile, forzi la lingua per esprimere il suo pensiero originale fino a travalicare la grammatica e la sintassi, nella continua ricerca di superare l'esposizione di soli concetti a favore di un linguaggio creativo, capace di coinvolgere al di là della ragione quegli altri strumenti conoscitivi propri dell'uomo, quali l'intuizione, la sensibilità, il gusto estetico, la musicalità e molto altro ancora.

NOTE

1. S. Ben Ami, "Los origenes de la Segunda República española. Anatomía de una transición", Madrid, Alianza, 1990, p. 93.

2. J. Marsé, «He estado siempre en el límite», in "A B C", 23-4-1989, p.p. 70-71.

3. C. Maillard, "El monte Lu en lluvia y niebla. María Zambrano y lo divino", Málaga, Diputación Provincial de Málaga, 1990, p. 71.

4. L. Boella, cit., p. 14.

5. C. Maillard, "La creación por la metáfora. Introducción a la razón poética", Barcelona, Anthropos, 1992, p. 51.

6. Ana Bundgård pare condividere questa opinione quando, nello studio precedentemente citato, allude a un suo lavoro di ricerca del 1994, non ancora edito, scrivendo: «Nella biografia e nelle note a pie di pagina, si fanno sporadiche allusioni a un nostro lavoro del 1994, dove dimostriamo che in "Orizzonte del liberalismo", primo libro di María Zambrano, si trova già formulata la nozione di ragione-poetica» (A.

Bundgård, cit., p.21). Purtroppo non ho potuto, in quanto non pubblicato, scoprire con quali argomentazioni motiva la sua asserzione, né verificare se ci siano o non ci siano convergenze di lettura del testo zambrano.

7. La stessa Zambrano confermava che già in questo saggio ci fosse una elaborazione della ragione poetica in una lettera ad Antonio Colinas nella quale chiariva che la sua pubblicazione provocò una reazione da parte del maestro Ortega che la vedeva allontanarsi dal suo insegnamento: «E di lì partono alcuni dei malintesi con Ortega, che mi stimava, che mi amava. Non lo posso negare. E io lui. Però esisteva ... come una impossibilità. E' ovvio che egli dicesse la sua ragione verso la ragione storica. Io diressi la mia verso la ragione poetica - benché non avessi coscienza di essa - aleggiava dentro di me, germinava in me. Non potevo evitarlo, anche se lo avessi voluto». Citato in A. Colinas, "El sentido primero de la palabra poética", Madrid, ECE, 1989, p. 282.

8. M. Zambrano, "Verso un sapere dell'anima", cit., p. 15.

9. M. Zambrano, «La guerra de Antonio Machado», cit., p. 177.

10. Citat. in E. Fernández «La razón poética: salvación de los inferos», in T. Rocha Barco (a cura di), "Maria Zambrano: la razón poética o la filosofía", Madrid, 1998, p. 121.

11. A. Bundgård, cit., p. 61.

12. M. Zambrano, "Verso un sapere dell'anima", cit., p.p. 43-44.

13. C. Maillard, "La creación por la metáfora: Introducción a la razón poética",

14. Le citazioni sono tratte dall'edizione di "Horizonte del liberalismo", curata da J. Moreno Sanz. Questa citazione si trova a p. 219.

15. M. Zambrano, «Perché si scrive», in "Verso un sapere dell'anima", cit., p. 24.

16. M. Zambrano, «Poema e sistema», in "Verso un sapere dell'anima", cit., p. 38.

17. Si veda H. Meschonnic, "Pour la poétique", Paris, Gallimard, 1970, p.p. 65-97 e "Pour la poétique 2. Épistémologie de l'écriture. Poétique de la traduction", Paris, Gallimard, 1973, p.p. 327-366.

18. M. Zambrano, "Horizonte del liberalismo", cit., p. 233,

p. 250, p. 252, p. 253. Si indicano le diverse pagine in cui questa espressione e le seguenti si trovano per mostrarne la frequenza di impiego.

19. M. Zambrano, "Horizonte del liberalismo", cit., p. 244, p. 248, p. 266, p. 268.

20. M. Zambrano, "Horizonte del liberalismo", cit., p. 212, p. 256.

21. M. Zambrano, "Horizonte del liberalismo", cit., p. 232.

22. M. Zambrano, "Horizonte del liberalismo", cit., p. 248.

23. M. Zambrano, "Horizonte del liberalismo", cit., p. 256.

24. M. Zambrano, "Horizonte del liberalismo", cit., p. 237.

25. M. Zambrano, "Horizonte del liberalismo", cit., p. 220.

26. M. Zambrano, "Horizonte del liberalismo", cit., p. 227.

27. M. Zambrano, "Horizonte del liberalismo", cit., p. 238.

28. Ibidem.

29. M. Zambrano, "Horizonte del liberalismo", cit., p. 238, p. 242, p. 247, p. 253.

30. M. Zambrano, "Horizonte del liberalismo", cit., p. 243.

31. Ibidem.

32. M. Zambrano, "Horizonte del liberalismo", cit., p. 230, p. 250.

33. M. Zambrano, "Horizonte del liberalismo", cit., p. 243.

34. M. Zambrano, "Horizonte del liberalismo", cit., p. 208, p. 213, p. 231, p. 242, p. 250, p. 269.

35. M. Zambrano, "Horizonte del liberalismo", cit., p. 222.

36. M. Zambrano, "Horizonte del liberalismo", cit., p. 228, p. 264.

PRESENZA DI MARIA ZAMBRANO IN SPAGNA

Maria Zambrano riscuote oggi, soprattutto in Spagna e in Italia, un grande successo e viene riconosciuta come una delle più interessanti pensatrici del '900; quasi tutta la sua produzione ha goduto di una versione italiana, in maniera più ampia a partire dagli anni novanta. La notorietà della filosofa è un fatto relativamente recente, come si sostiene nella pagina introduttiva del numero a lei dedicato dalla rivista "aut aut" del 1997:

"Maria Zambrano sta oggi uscendo dall'invisibilità nel panorama della filosofia contemporanea. Il carattere spesso di confine dei suoi numerosi scritti e la dispersione di molti di essi in diverse pubblicazioni americane, europee e spagnole, che hanno punteggiato il suo lungo esilio, hanno contribuito a questa invisibilità" (1).

Della diffusione in Italia Massimo Cacciari in una intervista concessa ad Antonio Gnoli per "Repubblica" lamenta che le sue opere siano state pubblicate in ordine sparso e che non ci sia in Italia una edizione completa presso un editore importante (2).

Ricorda Ortega Munoz che il primo a includerla nel novero dei filosofi spagnoli nel 1956 fu l'ispanista francese Alain Guy in "Les philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui" (3) e che in Spagna si parlò per la prima volta dell'esule Maria Zambrano soltanto nel 1966 quando Aranguren sulla "Revista de Occidente" proponeva nelle «Notas» (4) un breve commento a "Espana, sueno y verdad" e a "El sueno creador" (5), da poco pubblicati in America. Il filosofo lamentava l'indifferenza degli intellettuali spagnoli nei confronti di questa bella mente, fino ad allora ignorata nel suo paese d'origine. Sempre nel 1966 il poeta José Angel Valente, cogliendo anch'egli l'occasione dell'edizione dei due saggi, su "Insula" presentava «Maria

Zambrano y 'El sueño creador'», che apriva con una critica alla cecità spagnola nella mancata considerazione dell'apporto di questa studiosa e, riprendendo una delle argomentazioni di Aranguren, sosteneva:

"Quando il nostro ambiente intellettuale si diversificherà e ricupererà varietà di interessi, quando uscirà da chiusure e attenuerà certe forme rigide di monolitismo polemico, nel quale l'operazione mentale tende a fossilizzarsi per cercare ... l'efficacia immediata del colpo di pietra piuttosto che quella progressiva e paziente della vera comprensione, questo qualcosa essenziale e profondo che Maria Zambrano apporta alla parola spagnola, troverà presso di noi la pienezza del suo riconoscimento" (6).

L'operazione che tanto Aranguren quanto Valente intendevano compiere era quella della riappacificazione se non fra gli spagnoli, ancora assai problematica negli anni sessanta, almeno fra gli intellettuali dell'esilio e quelli che alla fine della guerra civile erano rimasti nel paese, ma anche fra essi e le nuove generazioni; lo scopo che si prefiggevano recensendo gli ultimi libri della filosofa su riviste letterarie prestigiose era di farla conoscere, di attirare l'attenzione di studiosi e letterati su questa spagnola ancora completamente ignorata nella sua terra natale.

Nel 1967, l'anno seguente, José Luis Abellan, animato da analogo spirito, pubblicò il volume "Filosofía española en América (1936-1966)", nel quale un capitolo intitolato «Maria Zambrano: La 'razón poética' en marcha» venne dedicato al percorso formativo e alla produzione filosofica della pensatrice, soffermandosi su alcuni concetti chiave del suo pensiero (7).

Quattro anni dopo, nel 1971, la casa editrice spagnola Aguilar pubblicò il primo volume delle "Obras reunidas", senza però proseguire con i successivi, visto lo scarso successo ottenuto da questo tomo (8).

Dovrà passare ancora un bel po' di tempo perché la Spagna della transizione, cadute ormai tutte le resistenze del franchismo nei confronti degli esuli, torni ad occuparsi della filosofa. Una conferenza, tenuta da Juan Fernando Ortega

Munoz a Malaga nel luglio 1979, in chiusura alle "I Jornadas Andaluzas de Filosofia" sarà l'occasione perché di lei si riparli nel suo paese. Durante le "III Jornadas Andaluzas de Filosofia", svoltesi a Cordova nel marzo 1981, si sollecitava il suo ritorno in patria.

Sempre nello stesso anno le venne attribuito il premio "Principe de Asturias" per la sezione di "Comunicación y Humanidades", che suscitò un certo interesse nei confronti di questa intellettuale.

A partire da questo evento crebbero le iniziative atte a diffondere il suo pensiero e a promuoverne lo studio: la rivista "Los Cuadernos del Norte" (9) e il giornale "Pueblo" (10) le resero omaggio, dedicandole un numero al quale parteciparono scrittori e poeti che l'avevano conosciuta e stimata, nel 1983 la rivista "Litoral" (11) di Malaga presentò due volumi in suo onore, includendo anche suoi inediti; "Papeles de Almagro. El pensamiento de Maria Zambrano", pubblicato nel dicembre 1983, fu il risultato del seminario realizzato ad Almagro, che si era aperto con una riflessione inviata dalla stessa autrice.

Il suo paese natale, Vélez Malaga, la nominò figlia prediletta della cittadina e ne diede il nome a una via.

Il 20 novembre 1984, dopo 46 anni di esilio, ritornò in Spagna, dove continuò a crescere l'interesse intorno alla sua opera, facendo prosperare le iniziative: nel 1984 la rivista "Cuadernos Hispano-americanos" le dedicò un numero che, a parere di Ramón Gabarros Cardona, «rappresenta un magnifico e splendido insieme per il quale si devono ringraziare direttori e organizzatori... Un discorso all'altezza del pensiero di Maria Zambrano» (12).

La rivista "Anthropos" nel 1987 destinò un numero e un supplemento, intitolati rispettivamente «Maria Zambrano. Pensadora de la aurora» e «Maria Zambrano. Antología selección de textos», a editi e inediti della scrittrice, a numerosi interessanti studi, nonché a una pregevole bibliografia anche dei saggi dispersi in molte riviste del centro e sud America, della Francia e dell'Italia.

Sempre nel 1987 a Vélez Malaga nacque la "Fundación Maria Zambrano", da lei stessa presieduta fino alla morte, destinata a raccogliere l'eredità e a fomentare la riflessione sul percorso intellettuale della filosofa.

Con questo proposito la "Fundación" organizza a Vélez Malaga ogni due anni convegni a tema, che radunano studiosi di tutto il mondo con l'obiettivo di interpretare diversi aspetti della sua visione dell'uomo e del mondo. La "Fundación" ha pure promosso fuori dalla Spagna fino ad oggi tre "Encuentros internacionales" in luoghi dove Maria soggiornò: nel 1996 il primo a Cuba, all'Avana, nel 1998 a Morelia, in Messico con la collaborazione della Universidad Michoacana di San Nicolas de Hidalgo, dove ella aveva tenuto dei corsi, nel 2000 a Roma con l'ausilio dell'Istituto Cervantes e dell'Academia de Espana; le giornate di studio furono accompagnate da una mostra con documentazione fotografica e bibliografica.

A coronamento di questo itinerario di riconoscimenti giunse il premio "Cervantes de Literatura", che le venne conferito nel 1988 e consegnato dal re Juan Carlos il 25 aprile 1989.

Da allora Maria Zambrano diventa oggetto di sconfinato interesse, della sua opera si è fatta una profonda e ammirata esegesi, dovunque si organizzano omaggi, convegni, giornate di studio e ogni altra manifestazione culturale immaginabile tanto che è praticamente impossibile seguire la sua affermazione negli anni novanta.

NOTE

1. L. Boella, R. Pezzo, «Una pensatrice in esilio», in "aut aut", 279, maggio-giugno 1997, p. 3

2. Alla considerazione dell'intervistatore secondo la quale in Italia molti editori si sono occupati di Maria Zambrano, ma paradossalmente la sua presenza sfuma quasi nell'indifferenza, risponde Cacciari: «Io ho insistito tantissimo con il mio amico Calasso per farla pubblicare. Non immagina quanto avrebbe guadagnato alla sua diffusione se i suoi libri invece di disperdersi fossero usciti presso un grande editore» ("La Repubblica", 7 marzo 2001, p. 45).

3. Citat. in J. F. Ortega Munoz, cit., p. 21.

4. J. L. Aranguren, «Los sueños de Maria Zambrano», in "Revista de Occidente", n. 35, feb. 1966, p.p. 207-212.

5. M. Zambrano, "El sueño creador", Cuadernos de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias, Universidad Veracruzana, México, 1965, una traduzione parziale di quest'opera è apparsa in Italia prima della versione in lingua originale in "I sogni e il tempo", Roma, De Luca, 1960.

6. J. A. Valente, «Maria Zambrano y 'El sueño creador'», in "Insula", n. 238, sept. 1966, p.p. 1, 10.

7. J. L. Abellin, "Filosofía española en América" (1936-1966), Madrid, Ediciones Guadarrama, 1967, p.p. 169-189.

8. In "Obras reunidas" vengono incluse le seguenti opere: «El sueño creador», «Filosofía y poesía», «Apuntes sobre el lenguaje sagrado y las artes», «Poema y sistema», «Pensamiento y poesía en la vida española», «Una forma de pensamiento: la 'Guía'».

9. "Los Cuadernos del Norte", año 2, n. 8, julio-agosto 1981.

10. "Pueblo", supl. «Sábado Literario», 13 de julio de 1981.

11. "Litoral", n. 121-122-123, 1983 e n. 124-125-126, 1983.

12. R. Gabarros Cardona nell'«Editorial» della rivista "Anthropos" del 1987 (p. 25) presenta una selezione di brani tratti da questa e da altre riviste per ricostruire l'evoluzione del pensiero di Maria.

TRADUZIONI ITALIANE DELL'OPERA DI MARIA ZAMBRANO

"I sogni e il tempo" (trad. di E. Croce), Roma, De Luca, 1960.

«Epoche di catacombe», in "L'approdo letterario", 6°, 12, 1960.

«Perché si scrive» (trad. L. Paranesi), in "Paragone", 12°, 138, 1961.

«San Giovanni della Croce: dalla notte oscura alla più chiara mistica», in "Nuova Antologia", 90, fascicolo 1930, 1961.

«Introduzione» a José Bergamin, "Frontiere infernali della poesia" (trad. di L. Cammarano), Firenze, Vallecchi, 1963.

"Spagna: pensiero, poesia e una città" (trad. F. Tentori), Firenze, Vallecchi, 1964.

«Ortega y Gasset e la ragione vitale», in "Settanta", 2°, 18, 1971.

«Il freudismo, testimone dell'uomo contemporaneo», in "Settanta", 4°, 34, 1973. «Radure del bosco» (trad. di A. Bianchini con nota di A. Bianchini e M. Cacciari), in "Leggere", 11, 1989.

"Chiari del bosco" (trad. e postfazione di C. Ferrucci), Milano, Feltrinelli, 1991. «L'aurora della parola» (trad. di A. Melis), in "In forma di parole", 2°, 2, 1991. «Pensiero e poesia» (trad. di A. Melis), in "In forma di parole", 2°, 2, 1991.

«Sul problema dell'uomo e La risposta della filosofia (frammenti)» (trad. di C. Ferrucci), in "Leggere", 27, 1991.

"I beati" (trad. e postfazione di C. Ferrucci), Milano, Feltrinelli, 1992. «L'impronta del Paradiso» (trad. di C. Ferrucci), in "Sigma", 19°, 1, 1994.

«La confessione come genere letterario» (trad. di F. Ziberna), in "aut aut", 265266, 1995.

"La tomba di Antigone. Diotima di Mantinea" (trad. e

introd. di C. Ferrucci con un saggio di R. Prezzo), Milano, La Tartaruga, 1995.

«Il tracciato della scrittura» (trad. di E. Nobili), in "Il gallo silvestre", 8, 1996.

"Verso un sapere dell'anima" (trad. di E. Nobili, a cura di R. Prezzo), Milano, Cortina, 1996.

"La confessione come genere letterario" (trad. di E. Nobili, introd. di C. Ferrucci), Milano, Bruno Mondadori, 1997.

"All'ombra del Dio sconosciuto: Antigone, Eloisa, Diotima" (a cura di E. Laurenzi), Milano, Nuova Pratiche Editrice, 1997.

«Lettera sull'esilio», in "aut aut", 279, 1997.

«L'esperienza della storia», in "aut aut", 279, 1997.

«Per una storia della pietà», in "aut aut", 279, 1997.

«Il metodo in filosofia o le tre forme della visione», in "aut aut", 279, 1997.

«La democrazia», in "aut aut", 279, 1997.

«Quasi un'autobiografia», in "aut aut", 279, 1997.

«Lydia Cabrera, poeta della metamorfosi», in "aut aut", 279, 1997.

"Filosofia e poesia" (trad. di L. Sessa, introd. e cura di P. De Luca), Bologna, Pendragon, 1998.

"Seneca: con suoi testi scelti dall'autrice" (trad. dal latino di A. Tonelli, a cura di C. Marseguerra), Milano, Bruno Mondadori, 1998.

"L'agonia dell'Europa" (trad. e cura di C. Razza, present. di M. Garcia-Baró), Venezia, Marsilio, 1999.

"Delirio e destino" (trad. di R. Prezzo e S. Marcelli, a cura di R. Prezzo, ed. rivista da R. Blanco Martinez e J. Moreno Sanz), Milano, Cortina, 2000.

"Persona e democrazia" (trad. di C. Marseguerra), Milano, Paravia Bruno Mondadori, 2000.

"Dell'aurora" (a cura di E. Laurenzi), Genova, Marietti, 2000.

Per una bibliografia della produzione di Maria Zambrano si rimanda a:

Maria Zambrano, "Filosofia e poesia", Bologna, Pendragon, 1998 (bibliografia curata da Flavia Garofalo);

per una bibliografia degli studi critici sull'opera di Maria Zambrano si rimanda a:

Ana Bundgård, "Mas alla de la filosofia. Sobre el pensamiento filosófico-místico de Maria Zambrano", Madrid, Trotta, 2000.

ORIZZONTE DEL LIBERALISMO

"A mio padre.
Perché mi insegnò a guardare".

Non ho ritenuto opportuno introdurre citazioni in queste pagine, perché non si tratta di un lavoro di ricerca, per il quale sia stata necessaria una preparazione speciale.

Si tratta solamente - al lettore non sfuggirà - di un pensiero molto spontaneo, nato dall'angoscia per i grandi problemi che insistentemente richiamavano la mia sensibilità e dai quali la mia attenzione non ha potuto, né potrà, a lungo, liberarsi.

Per le stesse ragioni, ho ommesso la usuale nota bibliografica.

TEMI

Sotterraneamente, oltre i pensieri che qui si espongono, vibrano alcune domande, unica realtà forse di tutto ciò. Alcune è possibile che siano tanto fugaci, che, quando si cerca di afferrarle, sfuggono nella corrente del subconscio. Segneremo, tuttavia, quelle che ci sembra di possedere in termini chiari e precisi.

Che cosa è la politica? Da quale radice scaturisce?

Cosa significa la politica di fronte alla vita: la segue o la blocca, la afferma o la nega? (Politica conservatrice e politica rivoluzionaria).

Quale ruolo ha la politica nei diversi modi che esistono di affrontare la vita?

La politica e la concezione religiosa della vita.

La politica e la concezione umanistica della vita (il Liberalismo).

Quale valore può avere la politica nel momento attuale? Può risolvere qualche problema fra quelli posti? Il problema economico e la cultura. E' possibile una politica che li salvi entrambi?

POLITICA

C'è un atteggiamento politico di fronte alla vita, che è semplicemente l'intervenire in essa con un desiderio o una volontà di riforma. Si fa politica ogni volta che si pensa di imprimere una direzione alla vita. Dice Spranger: politica è volontà di potere. Ma no. Il potere può essere la radice mediante la quale penetra in alcuni individui questa attività; però essa, di per sé, se desidera il potere, lo fa per attuare la riforma.

Questo spiega come la politica abbia avuto molti punti di contatto con la religione e si sia confusa con l'etica. Tanto che esistono concezioni della vita in cui religione, etica e politica si confondono. Se una di esse è molto forte nelle sue radici, attrae le altre, assorbendole, incorporandole nella sua sostanza, nutrendosi di esse.

Hanno, senza dubbio, questa origine comune: il non conformismo - protesta di fronte a ciò che è - e l'ansia di ciò che deve essere. E', dunque, un problema fra due termini: un individuo che agisce e una vita che si offre come materia riformabile. Ma, se hanno una radice comune, si dovrà cercare la differenza, che è, per il momento, il loro rispettivo campo d'azione. Orbene, mentre religione ed etica possono rivolgersi all'individuo isolato e potrebbero sussistere in un mondo popolato da un solo uomo, la politica, per essere possibile, ha bisogno dell'esistenza della società. Senza dubbio esistono altre differenze; però al nostro proposito, per ora, basta questa.

Una materia - la vita attuale -, una forma ideale, che pretende di diventare reale, e un individuo ... un uomo. (Uomo è quella creatura che sta fra due sfere, mediatrice, messaggera fra di esse.)

Per questo, forse, la politica è l'attività più strettamente umana e la sua analisi ci scopre i maggiori drammi, i maggiori conflitti e le maggiori glorie dell'uomo. Politica è riforma,

creazione, rivoluzione sempre, pertanto: Lotta - congiunzione - fra l'individuo e la vita.

E così dal predominio o dalla direzione di uno di questi fattori - anche la vita riforma l'individuo - nascono le diverse concezioni della politica, che non saranno solo della politica - nulla di spirituale esiste isolato - ma della totalità della vita.

Ogni politica suppone idealmente una coscienza storica; è il suo embrione; si dirige verso un futuro, lo crea. E come attività umana, ha una traiettoria possibile, e non necessaria, perché nell'ambito dell'umano esiste la gloria e la tragedia della possibilità, dell'indeterminatezza. E se così non fosse, non ci sarebbe politica; non ci sarebbe nemmeno storia.

La storia non è che un dialogo, sufficientemente drammatico, a dire il vero, fra l'uomo e l'Universo. Grazie all'uomo c'è dialogo, dualità. Egli è sempre "l'altro" nella natura.

La natura rimane fedele allo slancio creatore; nei suoi accadimenti c'è un carattere di necessità e nel suo essere silenzioso sta la massima virtù dell'obbedienza, la remissiva dedizione ai latenti disegni. Ma l'uomo, no. Si stacca dalla natura, parla, contrasta l'ordine trovato, è l'eterodosso cosmico.

E così, anche quando egli vive in accordo con la natura, obbediente ad essa, questa obbedienza acquisisce un carattere di volontarismo cosciente. E' fino a un certo punto una natura ricercata, e, allo stesso tempo umanizzata, a volte artificiale.

Ha detto sì alle sollecitazioni vitali.

Tutto ciò che l'uomo vive è esaminato, pesato, misurato; compito faticoso e pieno di impegno, poiché egli può essere tutto, può impostare la sua vita intorno a diversi centri di gravità, intorno a diversi assi.

La sua risposta alle sollecitazioni vitali è, in realtà, semplice come ogni risposta; soltanto affermazione o rifiuto. Però ciò che da tonalità e colore a un'epoca, più della risposta stessa, è ciò a cui si risponde, quello che si afferma o si nega; quell'elemento dell'universo al quale si presta attenzione e con il quale si conversa.

(Sarebbe curioso scoprire in quale universo vive ogni essere di cui abbiamo conoscenza. Ogni essere vive in funzione di un globo, limite avvolgente di tutte le sue attività e sostegno del suo essere, che, a sua volta, lo sostiene. E questo reciproco

sostenersi, questo equilibrio di esistenze, è quello che crea l'universo, l'unità.)

L'uomo è già vissuto nel corso della sua storia - proprio per questo ce l'ha - in funzione di diversi globi o orizzonti, con la condizione di non ignorare gli altri - quelli che non viveva - e, persino, di combatterli. E ogni volta che nella sua evoluzione lasciava indietro un orizzonte, voleva distruggerlo, farlo sprofondare, per desiderio di liberarsi per sempre di esso; a volte, il timore lo faceva camminare all'indietro, trascurando l'attualità, per convincersi che non l'aveva dietro di sé.

E questi globi spirituali, queste conversazioni che l'uomo sostiene con un elemento, facendolo risaltare rispetto agli altri, costituiscono ciò che denominiamo concezioni della vita; le quali, come sfere, possiedono ognuna il senso di se stessa.

Ad ognuna corrisponde una politica.

Ogni politica parte necessariamente - anche se non lo sa - da una presupposta concezione dell'uomo, da una idea che questo ha di sé, della sua situazione di fronte al mondo. Opinione che non è necessario che si manifesti in formule. Più che teorema, [la politica]* è radice, che tinge della sua sostanza tutte le attività che di essa si nutrono.

Appare evidente che la politica, come volontà di riforma qual è, si trova sempre vincolata nella sua essenza spirituale a una proposizione di senso assoluto, a un dogma che le dà direzione e meta.

E in questi momenti in cui è in gestazione una nuova concezione della vita, non sarà un compito imprescindibile il guardare nella loro schematica limpidezza le più essenziali forme della politica - le sue categorie - e la possibile radice dalla quale provengono? E non per gusto di fare storia, ma per urgente necessità di ritrovare noi stessi, questa epoca che inizia, che viene alla luce fra tante contraddizioni.

Lo stato culturale che abbiamo raggiunto non consente più di essere ingenui. Prima di costruire e per costruire bisogna guardare quello che abbiamo trovato, e poi rifiutare alcune eredità, accettarne e superarne altre.

Dopo il naufragio positivista, dopo la disgregazione prodotta da uno scientismo mediocre, ritorniamo ad avere universo, storia vera, e non amorfa narrazione notarile - pulviscolo effuso da una gemma - che ci si offriva come verità.

Crediamo di nuovo nella possibilità della Storia. Manca solo di scoprirla poco a poco, con occhi amorevoli, nella sua pura essenza architettonica.

Nell'ora presente urgono operai del tempo nelle sue due direzioni: verso il passato, perché ce lo scoprano senza disfarlo, e verso l'avvenire, per portarlo alla luce nel cantiere del presente. Urgono creatori dell'uomo, urgono architetti che strutturino l'atomizzazione passata.

Politica e Vita. Quello che già è e quello che anela ad essere, in palpiti di impazienza. E fra entrambe, al crocevia, l'uomo - con i suoi molteplici problemi - e il suo universo.

Sono i grandi temi metafisici dell'essere e della vita; dell'individuo e del mondo; della vita - nella sua radice irrazionale - e della ragione.

In questo dialogo fra l'uomo e l'universo, che è la storia, vi è subordinazione. A seconda dell'elemento che prevale, a seconda del personaggio centrale del dramma, agiranno gli altri elementi. Fra essi, la politica.

E si dà il paradosso che, essendo la politica araldo della storia, ci sono occasioni in cui è tutto. Questo succede quando la politica parte dalla vita stessa, da una vita che non è ancora reale, però si trova in germe; cambiamento di uno stile di vita con un altro.

Allora la politica è qualcosa di unitario, totalizzante, simile alla religione, e abbraccia tutti i problemi umani.

Come la religione, esige tutto e tutto dà. Come la religione, è profonda, moralmente rivoluzionaria e dichiaratamente intransigente.

E' il caso del comunismo russo attuale. Partendo da una teoria della storia, crea un'economia, una morale, un'arte, vale a dire, una cultura. E' una politica ispirata alla vita; nella quale la vita predomina e perfino schiaccia l'individuo. E' voler fondare una nuova vita, certo, però una vita concepita da un cervello umano, una vita razionale, razionalizzata. Lungi dall'essere un abbandono alla spontaneità, alla naturalità, è sforzo di dominio su di esse. Persino in questo coincide con la religione. C'è orrore per l'imprevisto. Si perseguita ogni

possibile spontaneità - eterodossia - fino al dettaglio, fino all'ossessione. Il comunismo russo ama a tal punto la vita che, in un anelito erotico, vuole impadronirsene e fermarla.

Noi abbiamo fede in una politica che ami tanto la vita, che trovi elasticità sufficiente per correre dietro ad essa, non per catturarla, bensì perché l'unione continui. E' quella che ci aspettiamo, quella che sarà autenticamente lo strumento della nostra epoca ... se mai «la nostra epoca» sarà una realtà.

Così è la politica, quando parte dalla vita. Ma quando l'individuo imprime il suo segno, abbiamo, abbiamo avuto religione e politica liberali, vale a dire, circoscritte nei propri limiti - il liberalismo è, innanzitutto, scrupolosa delimitazione dei poteri - canali sempre aperti alla possibilità di un futuro.

Però immediatamente sorge la domanda. Non sono possibili politica e religione individuali situate fuori dal liberalismo, assorbenti, fanatiche? Se guardiamo il nostro passato spagnolo - il presente è così scialbo, così smorto, che non ci direbbe nulla - la risposta è affermativa.

Sì, sono possibili individualismi fanatici, fino al punto che, osservando la realtà della nostra razza, duriamo fatica a comprendere il contrario.

Il fatto è che ogni posizione portata all'estremo si avvicina a quella opposta. Il nostro esagerato individualismo ci ha condotto a riconoscere un solo individuo: ciascuno il proprio, rifiutando ogni diversità.

Questo problema di tolleranza in religione e in politica è, in realtà solo un problema di amore; è sapere che esiste «l'altro»; è amare il contrario da sé; ecco che cosa vuoi dire essere uomini. Però noi, la nostra razza, nell'abbandonarci completamente alla religiosità, con la superba ansia - non è la superbia un'altra delle caratteristiche iberiche? - di essere come dei, siamo divenuti naturalmente fanatici.

Vero è che le stesse passioni dipendono dalla posizione in cui uno si pone di fronte alla vita. Solo Dio può essere fanatico senza essere mostruoso, perché egli porta dentro di sé le pure essenze delle cose, e ciò che sta fuori di lui "non è". Invece l'essere umano, sempre parziale e limitato, deve amare il suo contrario, che è il suo complemento.

E crediamo di avere già toccato il primo punto focale, alla cui luce studieremo la politica. Ed è la politica statica e la politica dinamica. Quella che in un sol colpo e per sempre - forse per eccessiva fede in se stessa e nella persistenza delle cose - decreta le leggi della società che deve governare; e quell'altra che, siccome crede più nella vita che in sé, dalla vita si aspetta tutto; vale a dire: Politica conservatrice e Politica rivoluzionaria.

POLITICA CONSERVATRICE E POLITICA RIVOLUZIONARIA

E' curioso che la politica esista persino nei casi in cui nega se stessa. Così succede nelle concezioni statiche - razionaliste, o religiose - nelle quali si credono scoperti per sempre i principi del mondo e della società.

Allora la politica tradisce la sua essenza dinamica e si dedica solamente a conservare, a difendere ciò che esiste di fronte a ciò che non è ancora arrivato. Perché la novità viene considerata degradazione. Esiste solo un ordine accettabile - quello attuale - e qualsiasi altro sarebbe trasgressione, disordine.

E' quello che costituisce il fondo di ogni politica conservatrice, che si può mutare in apparenza rivoluzionaria, quando il suo ordine dogmatico non si trova saldamente istituito. E' il caso di alcuni movimenti rivoluzionari definiti di «restaurazione» e, il che è più grave, il caso anche di alcune grandiose rivoluzioni che pretendono di distruggere il presente per instaurare una forma sociale nuova, certo, però di identica rigidità. Rigidità più terribile perché si trova giustificata, esaltata, e la si considera non già un mondo, ma il migliore - l'unico - dei mondi.

Invece la politica rivoluzionaria non è ancora giunta. E' quella che potrebbe corrispondere alla nostra attuale concezione della vita, ancora sul punto di emergere, ancora sul punto di darsi alla luce.

Sarà rivoluzionaria quella politica che non si sarà votata al dogma della ragione, e tanto meno a quello della sovra-ragione; e crederà più nella vita, più nella virtù dei tempi che nell'applicazione aprioristica di alcune formule, espresse con pretese di perennità; quella [politica] che si considererà rinnovabile dall'immensa corrente della realtà, mai esausta.

Innanzitutto sarà rivoluzionaria quella politica che

accetterà di fare i conti con il tempo. E' stato appannaggio delle epoche passate - Antichità e Medioevo, soprattutto - un singolare disprezzo per il tempo. Persino la politica aspirava all'eternità. La vita intera smaniava per far ristagnare la corrente del tempo, che è germe di ogni purezza e di ogni fecondità. Ogni sistema di pensiero - salvo rare eccezioni - era atemporale; innalzava il suo castello ideologico sulle scarne, ossee fondamenta dell'ideale, della sovratemporalità, sdegnando l'umile limo terrestre, dove il fermento del tempo fa germinare la vita.

Aneliamo a una politica che riconosca questo umile e potente fattore del tempo. E prevediamo che stia per giungere.

Ci dispiacerà per i nostri amati conservatori, perché mai, per quanto si protegga l'ordine, si potrà dare completa soddisfazione al loro sogno di nirvanica quiete. Per quanto ordinata e fissa sia una struttura politica, sarà sempre forma transitoria. Ogni forma politica, in quanto creata dall'uomo, e non nata dalla natura, porta in sé - insita - la sua transitorietà. Tutte le cose umane passano, fluiscono, muoiono.

Il conservatore vive del sogno di trasformare la politica in fisica; la storia umana in storia naturale, più ancora, in astronomia.

Il conservatore è il mineralizzatore della storia; colui che prima di tutto ha smania di profili, di architetture che durino per sempre. E si può arrivare a questa posizione da diverse radici; alcune, di temperamento, di pathos individuale. Un'altra, di qualità oggettiva; posizioni ideali che conducono o possono condurre a una politica di essenza conservatrice. Abbozziamole.

Si può essere conservatore, nel caso più frequente, "per pigrizia", per orrore dei turbamenti spirituali, per insufficienza vitale, insomma, causata sia da un temperamento - il nostro sostrato orientale - sia da questa abulia, il mostro più ripugnante di un vivere miserevole, scarsamente alimentato, sempre inscritto nella necessità del momento, senza orizzonte di redenzione; vita misera del contadino della Castiglia, del bracciante della splendida campagna andalusa, dal sangue annacquato di "gazpacho"**, dalla mente diluita nella sensuale contemplazione del paesaggio.

Da una parte, oziosità sterile degli abbienti - gli stagni dei

Circoli! -; dall'altro, il deperimento in cui la fame ha già perduto la sua reazione aggressiva; la desolazione di una testa e uno stomaco disoccupati, disabitati.

Si può essere conservatori "per l'egoismo" di quelli che nella società attuale godono della parte migliore. Questo è facile da comprendere; è la posizione naturale di chi ha un beneficio. Solamente una convinzione morale contraria può muoverlo; ma, quando non esiste, l'inerzia vince.

POSIZIONI OBIETTIVE

(Razionalismo o ottimismo conoscitivo).

Come ogni disposizione fondata su ideali, è d'origine più nobile, ma anche molto più pericolosa. Presuppone una grande fede nella ragione ed anche nel mondo; in un mondo conformato razionalmente - per questo la ragione è un buono strumento per conoscerlo -. E una grande ansia di fissare la vita - tutto ciò che fluisce - in forme intellegibili, che, una volta determinate, siano le uniche. La pura ragione è la pura monotonia.

Deduttivamente, da alcuni principi immutabili vengono desunte le leggi sulle quali la vita morale deve reggersi - come in Platone. E questa struttura morale è allo stesso tempo, procedendo dalle leggi fino al regolamento, struttura sociale. E ormai per sempre, giacché, dopo aver conosciuto i fondamenti della vita intera, il mutamento sarebbe degradazione. (In verità, qui si collocano le più terribili specie di dittatori. Ringraziamo Dio che i nostri non hanno letto Platone.)

Dentro questa concezione, con l'aiuto (o con l'ostacolo) della rivelazione, può essere classificato il pensiero - uno dei pensieri - della Chiesa cattolica medievale.

E' il dogmatismo, che consiste nel credere che tutto sia stato rivelato; idea che, alla fine - e disgraziatamente - è prevalsa nella dinamica della Chiesa, paralizzandola, fossilizzandola, rendendola infeconda a creare nuovi movimenti, inetta a cogliere i progressi della Storia.

E' considerare il mondo e la vita come creati una volta per tutte - fare dello stesso Dio un conservatore - e tutto rivelato definitivamente e conosciuto tutto il conoscibile - conservatorismo della fede, della sovra-ragione.

E lo è nell'ambito scientifico: tutto è già stato indagato e detto dai grandi saggi dell'antichità - Platone, Aristotele -.

Quindi, non resta nulla né da scoprire né da verificare; e soltanto sarà possibile compilare e ordinare: opera logica e mai creatrice. Collocare in ordine stretto i diversi elementi del sapere, formando un magnifico edificio coronato dalla fede. Conservatorismo conoscitivo: nulla si può inventare.

E, conseguentemente, conservatorismo storico, immobilismo storico: nulla di nuovo è possibile; qualsiasi forma è disordine, peccato, degradazione. E da qui, naturalmente, una paralisi assoluta dei principi che reggono la vita politica. Non ci sarebbe che da conservare, funzione che in verità ha senso solo di fronte a un ribelle, a un distruttore.

Certo che l'ortodossia attiva, militante raggiunge pieno senso solamente di fronte a una eterodossia. E così gli eretici sono stati gli esseri più fecondi per la vita della Chiesa, dato che le offrivano occasione di agire e muoversi, cosa che, per necessità intima, le era ormai proibita. Non poteva più evolvere né creare, dato che tutto era compiuto, scoperto e creato. Se nessuno si opponeva, se nessuna forza si scontrava con essa pretendendo di cambiarla o di distruggerla, che cosa avrebbe dovuto fare? Un mero affermare se stessa nel vuoto?

(E' curioso questo paradosso dell'ortodossia - di ogni ortodossia -: la prima cosa di cui ha bisogno per esistere è un'eterodossia.)

Conservatorismo conoscitivo, conservatorismo storico. Allora quale fondamento teorico, razionale o ragionevole, avrebbe avuto qualsiasi politica nuova?

(E pensare che ancora questa parola «nuovo», «nuova» conserva un certo prestigio rivoluzionario e un certo sapore di proibito! ed è solo, solo per questo. Chi dice «nuovo» con aria di sfida è uno che ha lo sguardo fisso sul Medioevo.)

"Misticismo". - Può produrre una sottovalutazione dei temi puramente terreni. Una pigrizia che trova origine in un certo disprezzo per la vita esteriore; religiosità ed eccesso di vita interiore, che non vuole vedere turbata la sua calma con preoccupazioni che provengono dall'esterno. Misticismo sognatore, piuttosto lontano, invero, dal combattivo e attivo cattolicesimo romano.

Questa potrebbe essere una delle radici dell'immobilismo di tutti i popoli orientali; conservatorismo di origine religiosa (del

quale ha potuto esserci una variante nella nostra Spagna).

"Pessimismo". - Ogni teoria vitale e morale di natura pessimistica nega di per sé qualsiasi tentativo di cambiamento politico. Dato che ogni vita è dolore, il meglio sarà l'assenza di ogni politica, che sempre presuppone movimento e cambiamento.

E non vediamo per ora altre posizioni dottrinali che nella loro essenza comportino una politica conservatrice.

POLITICA RIVOLUZIONARIA

Lo sarà essenzialmente qualsiasi politica che ammetta, di fronte a ciò che unicamente permane, e cioè il bisogno di una struttura, la necessità del mutamento perenne, la transitorietà delle forme politiche, la loro accidentalità.

Nel mondo dell'umano tutto cambia. La Storia è flusso, morte, rinascita, trasformazione; magnifico senso che il diciannovesimo secolo portò fino alla quieta storia animale e vegetale; anche le specie cambiano.

Così come il conservatore vuole mineralizzare la storia umana, la mente rivoluzionaria è giunta nei suoi desideri all'esatto contrario: a dar vita, fluidità persino al mondo geologico e a quello cosmico.

Anche se fosse solo questo, qualcosa di essenziale ci avrebbe lasciato in eredità questo splendido e strano secolo diciannovesimo - splendido perché fecondo, strano perché enfatico -. Il che non vuol dire che dobbiamo accettare questa idea come qualcosa di inappellabile, bensì come qualcosa di suscettibile di essere purificato e calibrato dall'analisi, e che poi verrà assorbito dalla nostra cultura.

Grande idea questa dell'evoluzione, che il grande secolo passato - tanto piccino, in mezzo ai suoi appassionati turbinii! - si affrettò ad applicare a tutto, per spiegare tutto con infantile esultanza.

Oggi non giungerà a tanto, e meno che mai qui, dove ci ha fatto sentire il suo fascino, non come ipotesi esplicativa del mondo naturale, ma come teoria di viva radice umana, anche a causa del suo carattere storico, dinamico. Grazie ad essa - e senza che dissolva con le sue volute le basi metafisiche di ogni esistenza individuale - noi riconosciamo come sua legge il mutamento, la transitorietà delle forme.

Questa legittimità del mutamento di ogni forma è la caratteristica - crediamo - del pensiero rivoluzionario

autentico.

Vi sono diverse concezioni filosofiche e anche religiose - alcune all'interno della Chiesa cattolica primitiva - che implicano questo pensiero: l'affermazione della vita, di un rinascere costante del mondo al suo interno. Da esse può venire un pensiero rivoluzionario politico.

Ci troviamo di nuovo di fronte al fatto che la politica, come l'etica, è (se non conseguenza) ramo o pianta, forse, che presuppone un suolo o un sostegno, che non potrà essere, in ultima istanza, altro che la metafisica, o i suoi succedanei nelle sfortunate epoche in cui la si è negata.

Esistono, inoltre, temperamenti rivoluzionari, che, come la teoria, possono esserlo per amore di novità del momento, nella quale novità già abbiamo visto che non ha radici l'essenza rivoluzionaria.

A nulla serve il carattere innovatore di una proposta, né l'anticonformismo di alcuni esseri di fronte a uno stato sociale o politico, per riconoscerne il senso rivoluzionario.

E' possibile arrivare a distruggere un ordine e stabilirne un altro, con la conseguente aureola rivoluzionaria, in nome di una tendenza conservatrice. Di solito si è definito il carattere conservatore o rivoluzionario grazie all'inedita tensione innovatrice di quest'ultimo e grazie all'assenza di novità nel primo; e ciò ha portato una serie di gravi e dolorose confusioni, che è necessario dissipare una volta per tutte.

Non lasciamoci ingannare né da teorie di mimetismo rivoluzionario, né dagli accenti dello strepito riformista - a volte utile al momento -, che, appena conseguito il loro obiettivo immediato, non tornano a proporre un altro, come se il mondo fosse giunto alla perfezione.

Una politica di essenza rivoluzionaria non significa necessariamente una rivoluzione, con la sua repentinità di catastrofe, con la crudeltà del suo procedere audace... e con il suo successivo regresso. Piuttosto diremmo che la esclude, in quanto la presuppone in modo continuo, giorno dopo giorno, ora dopo ora.

La rivoluzione è un processo che si può effettuare tanto per far strada a una politica rivoluzionaria, quanto a un'altra contraddistinta dalla più ermetica essenza conservatrice. Sono tanti gli esempi che verranno alla mente del lettore, che

diventa necessario non insistervi.

Una rivoluzione dipende - lo si è già detto -, non da una dottrina, bensì da uno stato sociale. E' un fenomeno fisico, quasi geologico; forze a lungo contenute, assopite, si mettono in movimento ed esplodono, smembrando la corteccia che le teneva imprigionate. L'immagine è nota, ma esatta: un vulcano, con la stessa origine, ritenzione sotterranea - subsociale - di forze che potrebbero e dovrebbero servire ad altro.

Esiste, ben inteso, qualche dottrina sociale che propone come unico strumento efficace la rivoluzione. Non glielo contestiamo. Ma è certo che senza uno stato sociale simile a quello che abbiamo indicato, non potrebbe realizzare i suoi disegni, per forte che fosse la necessità teorica...

E oltre alla rovina di ogni rivoluzione, quali sono state finora le conseguenze feconde? La periodicità delle rivoluzioni ci dice che fino a oggi non ce n'è stata alcuna che abbia creato un equilibrio di tensioni capace di risolvere con naturalezza i problemi che ogni tempo comporta.

Si è trattato di operazioni, di interventi chirurgici di efficacia momentanea, ma che non sono riusciti a modificare la radice dello squilibrio. Fluidità di un momento, che, spentosi il rogo, si è cristallizzata in una nuova forma, forse in diversa figura e in diverso colore, ma internamente omologa; una diga opprimente, un "fondale" oppresso; una superficie dinamica e un "fondale" morto, come fiume fluente all'aspetto, che nelle sue profondità non è che un ristagno di oscure e morte acque; e così fino a che lo squilibrio giunge al limite esatto in cui è necessaria un'altra eruzione.

Ma torniamo ai nostri temperamenti rivoluzionari. Fra di essi si possono distinguere quelli che lo sono a causa della stessa essenza del loro carattere e quegli altri che un gretto ribellismo o una scenteratura occasionale spinge a voler smuovere le cose.

Se ne possono vedere diverse specie:

"Individualista". - Una è quella formata da coloro che agiscono assillati da un ribellismo soggettivo; eccessivo individualismo che, portato all'estremo, arriva all'anarchia, al nichilismo - quel nichilismo che ebbe tanto successo alla fine

del secolo -. Stato di disgregazione equivalente nella sfera sociale all'atomismo fisico e meccanico. E' l'individuo che si sente solo, solo e centro del mondo, forse la sua vittima risentita, e che si vuole ribellare e distruggere quanto gli è stato avverso.

"Ribelle". - Un'altra delle varietà che stiamo descrivendo è costituita da coloro che si ribellano contro la sorte - individuale o di classe - e sperano di migliorarla. Tale, quella formata da alcuni militanti dei settori più arretrati dei partiti proletari.

Queste due specie di rivoluzionari sono tali temporaneamente. Sono incapaci di costruire, i primi perché chiusi nell'ermetismo della loro individualità; individualisti per mutilazione, per impotenza di uscire da sé e di amare. Individualisti di orizzonte, di conoscenza; i secondi, perché, appena ottenuta la loro meta personale, abbandonano l'impegno.

"Per ansia di giustizia". - Temperamenti nei quali la vibrazione per ciò che è giusto riesce sempre a commuoverli. Questa vibrazione può coesistere con tendenze oggettivamente conservatrici. Si può benissimo essere conservatore nelle idee e rivoluzionario di fatto, per temperamento. E' il caso dei pochi liberali e dei progressisti spagnoli che hanno agito impetuosamente ed efficacemente.

Come pure è possibile essere rivoluzionario per intima convinzione e conservatore nella realtà quotidiana, per codardia, per pigrizia o per mancanza di entusiasmi. Sono i famosi tipi di intellettuali inattivi - peraltro così spagnoli, così da caffè o da ufficio -. E' quel personaggio che ci presenta Unamuno in "Nebbia".

Tutto era ... in teoria. Gente senza vita, senza passione, politici da serra. All'appartenenza a questo tipo della gran parte dei nostri amati liberali dobbiamo il fatto di trovarci, nei primi trent'anni del secolo ventesimo, quando in teoria qualcuno crede superato il liberalismo, nel vuoto effettivo di un'autentica e profonda rivoluzione liberale. E oggi dovremo essere noi, che forse siamo nati sotto il segno del suo

superamento, ad avere il compito di crearla, il che ci mette di fronte a una situazione confusa, per essere, quello che portiamo dentro, inadeguato alla fatica che bisogna compiere al di fuori di noi. Questo implica il serio pericolo che la nostra generazione si perda nel mondo della politica.

Risulta dunque molto difficile trafugare alcunché alla Storia, saltarne a piè pari una o più parti. Bisogna vedere se noi spagnoli, che abbiamo tante inclinazioni per questo sport acrobatico, riusciamo a praticarlo con destrezza.

"Posizioni oggettive che possono condurre a una visione politica rivoluzionaria". -Ci sono, come nella politica conservatrice, condizioni oggettive che possono portare a una politica rivoluzionaria così come l'abbiamo definita. Il che non vuole dire che di fatto sia stato così, ma che in teoria è possibile.

La prima che ci appare è quella che si può definire "ottimismo vitale". Sempre si è pensato che al conservatore fosse essenziale il suo ottimismo e al rivoluzionario la sua tetraggine. Ma è vero piuttosto il contrario. Certamente il rivoluzionario autentico fonda il suo atteggiamento - che lo esprima o no - sulla fede nella vita, sulla sua fiducia in essa, sul valore superiore che le attribuisce. E ciò ha due direzioni: conoscitiva e morale.

La vita sta al di sopra della ragione, dalla quale non è delimitabile e che muove come suo strumento. Per l'idealista la vita è mera ansia di essere; le cose, ombre di idee. Per chi stima prima di tutto la vita, la relazione si inverte; le idee sono le ombre inerti che non ci potranno mai dare l'autenticità delle cose, e la vita non si potrà mai conoscere nella sua totalità, perché non è copia di nessuna struttura intellegibile; è unica, oscura e irrazionale nelle sue radici. La ragione è il suo strumento e le idee i suoi segni, che non valgono di per sé, ma per quello che significano, per le realtà occulte alle quali alludono.

Come si vede, questo ottimismo vitale - massima fede nella vita - porta con sé un pessimismo conoscitivo, una sfiducia nella ragione: è sapere irrealizzabile il sogno di esaurire l'immenso mare della realtà con la minuta anfora dell'intelligenza.

E questo porta come compagno un pericolo: lo scetticismo. Però se la fede posta nella vita è di lignaggio autentico, si scanserà con un salto di allegra leggerezza, e se non si crede più infallibile e unica la ragione, apparirà, invece, una compagna più potente e flessibile, più rapida e sicura: l'intuizione.

Proprio l'intuizione è l'arma del politico - di ogni politico - , e soprattutto del politico rivoluzionario. Con essa si saprà rendere conto dei palpiti del tempo, delle esigenze e dei mutamenti che ogni ora porta con sé, dei differenti problemi, con micrometrica esattezza, con accelerata rapidità.

E, così, mentre il dogmatico conservatore si serve della ragione come strumento per conoscere e subordinare la realtà all'idea, il rivoluzionario, che crede prima di tutto nella vita, oppone l'intuizione alla ragione, la realtà sempre rinnovata alle idee immobili.

Questo nell'ordine intellettuale. Nell'ordine morale esiste anche un giudizio di valore, un ottimismo morale che reputa la vita buona in sé, contrariamente all'ascetismo, che crede necessario che la vita venga incanalata, riformata.

E qui, la «volontà di riforma», che è la politica, dipende interamente dalla vita stessa, dalla vita che deve essere creata, e mai dall'individuo. Essa è il personaggio principale, la protagonista, e l'individuo eccellente è il suo emissario, il suo rappresentante, che deve tutto il suo lignaggio solamente a quello che rappresenta.

E non è mai la vita quella che si sacrifica - in ogni movimento umano bisogna sacrificare qualcosa -; se si cambia questa di oggi è perché nasca quella di domani; se si chiede una vita, non è mai in nome di una idea né di una ragione, ma di una vita di più alto valore, di più pura qualità.

E così lo stesso sacrificio acquista carattere positivo, e anche il dolore, che, quando si supera, potenzia, produce una maggiore intensità e ricchezza spirituale, come la grandezza dell'ostacolo fa crescere la bellezza del salto e la forza dell'acrobata.

Insomma: affermazione della vita, sfiducia nella ragione, valore morale di tutto ciò che è incremento di vita, superamento costante, utilizzo del dolore a favore dei valori positivi, eroismo dell'individuo come incarnazione dei valori

vitali ... Nietzsche, insomma, o qualcosa di lui.

All'interno della Chiesa Cattolica e nel suo albeggiare filosofico c'è un'allettante e feconda corrente di pensiero fra quanto di più innovativo, di più vivo la mente umana abbia potuto produrre. E, tuttavia, oggi è poco conosciuta, forse perché non è stata essa, in definitiva, a segnare il profilo di questa sacra istituzione.

Questo pensiero suppone una grandissima fede nel cambiamento, nella novità; un supremo ottimismo circa il fluire infinito della grazia creatrice con cui un giorno l'Onnipotente Dio ha creato il mondo. La creazione non è stata un'opera momentanea e conclusa una volta per sempre; il miracolo si ripete in ogni istante e il mondo è sempre di nuovo creato.

E non è nemmeno un recinto murato la rivelazione, ma viale di profonda prospettiva, dove la continuazione è possibile, la verità soprannaturale può essere arricchita da quello stesso che con grazioso dono ci ha offerto un giorno il suo inizio.

E se è possibile un fluire continuo della creazione (e non è che il mondo cambi di contenuto ogni istante, ma questo agire continuo conferisce un carattere di dinamismo alla quiete dell'essere), se la sorgente della rivelazione non è esaurita, si può pensare a una storia piena di sorprese, di miracolose novità. E si deve pensare che se questa dottrina avesse prevalso, avrebbe cambiato completamente il carattere dogmatico ed ermetico della società medievale.

Naturalmente da questa dottrina non è derivata nessuna politica; però la segnaliamo come tipo di concezione essenzialmente dinamica del mondo, dalla quale sarebbe potuta derivare una concezione dinamica della Storia e, naturalmente, della politica, se allora fosse esistita.

E, da ultimo, vediamo nel progressismo del secolo diciannovesimo un altro tipo di dottrina che porta a considerare il mutamento, l'evoluzione, come l'essenza di ciò che è umano. E' il superamento costante, il "record", di così viva radice umana. E' il continuo «più in là», che si esige da ogni produzione e da ogni atto. E' l'eroismo del progresso senza sosta, dell'impegno senza misura, è il togliere i limiti, le recinzioni che circondavano e segnalavano la meta unica.

D'origine vivamente razionalista, questa idea del progresso ha riempito di rozza allegria l'uomo semplice del secolo passato. Grazie ad essa ha provato l'ingenuo piacere di avere abbattuto gli steccati, di essere evaso da un carcere, e ha pensato che la storia iniziasse. L'Umanità si è sentita un'altra volta bimba, più ancora: neonata. Ma si è presto isterilita, come succede a ogni pianta che rompe la comunicazione con il suolo che la tratteneva, certo, ma che la sostentava.

(Il "record" è cosa interamente umana e il suo senso nello sport significa l'umanizzazione di ciò che è naturale, del gioco e del piacere naturale.)

Il tipo politico del progressista, quello dal profilo più eroico di tutto il secolo diciannovesimo, ha posseduto la gran virtù dell'entusiasmo, di saper riempire l'ambiente di una viva raffica di rinnovamento. Ma è stato anche inefficace e ha sofferto di ciarlataneria. Ciò perché questa idea del progresso ha avuto la sua massima efficacia in campo scientifico nella tecnica e nel processo di industrializzazione. Ha raggiunto tutto il suo splendore nello sviluppo di ciò che definiamo civiltà nei confronti della cultura; ad esso dovrà l'Umanità l'aver conseguito maggior dominio sulla Natura e l'aver dirozzato le condizioni della vita materiale. Però essa avrà pochi motivi per ricordarlo, per quanto concerne una dimensione di profondità, di avanzamento morale o politico effettivo.

Perciò, ora, quando sembrano appagate - relativamente - le ansie di avanzamento materiale e tornano a porsi con urgenza problemi di più fine e complessa struttura, si riconosce insufficiente questa idea del progresso, che per un momento sembrò riempire tutto l'orizzonte mentale dei nostri antenati.

Di origine liberale, questa idea di progresso coincide con l'ideologia liberale per gran parte delle sue virtù e dei suoi difetti. Ha significato la democratizzazione, l'utilizzo del gran movimento liberale, la sua applicazione pratica, che, come ogni applicazione, è in parte snaturamento.

E questo ci pone ormai di fronte a un altro tema, oggi ferita aperta: è il tema del liberalismo, al quale gli avvenimenti degli ultimi quindici anni europei hanno ridato vigore. Da parte di molti si sostiene che non è necessario parlarne, come arma che conta ormai su un passato sufficiente a occupare un posto

d'onore nel museo familiare, il cui acciaio è stato reso inefficace dalle gloriose gesta.

Ma vero è che lì stanno due rivoluzioni che affermano con tagliente e cruento gesto che la vecchia e nobile arma deve ancora vincere battaglie, realizzare grandi imprese. E, pertanto, bisognerà esaminare la sua resistenza, la sua flessibilità, la sua efficacia. E se troviamo, come sarà probabile, la ruggine del tempo e le tacche dei colpi, si dovrà pensare a una nuova fucina che la renda adatta ai nuovi combattimenti.

Forse ci si dirà che questo è archeologia. Ma non importa. Avanziamo senza pregiudizi, anelando solo di intravedere una via attraverso la quale i problemi camminino liberamente per raggiungere la loro soluzione. E se si trovasse un nuovo orizzonte, una nuova arma efficace e leggera, il nostro urrà! sarebbe fra i primi a salutarla.

IL LIBERALISMO

Nel nostro freddo camminare razionalista, nella desolata analisi alla quale abbiamo sottoposto i percorsi del nostro vivere, si è giunti ormai ai profondi abissi, dove l'aria è densa e l'avanzare angosciante. Sono i problemi primari, quelli che non possono fare riferimento ad altri né essere contenuti previamente in nessun altro, perché essi sono, al contrario, quelli che tutti presuppongono e su cui si fondano tutti.

La stessa cosa vale per la sistemazione cosmica, vitale dell'individuo uomo. La sua relazione con il mondo.

Problema di radici, di immersione nella vita. Fino ad esso siamo giunti spinti dalla nostra implacabile analisi vivisettiva.

E' la terribile contraddizione che conferisce alla vita dell'uomo una condizione drammatica, unico nell'universo. Già nel fatto stesso della sua esistenza è iscritto il dubbio, il problema, il poter essere e, per ciò stesso, non essere. L'inquietudine e lo sforzo: il pensare. Deve trovare l'equilibrio della sua esistenza pensando, costruendo affannosamente, e non con libera dedizione, come fa nel suo privilegiato istinto l'animale.

Pensare, inventare le stesse fondamenta della vita, non volere nulla di dato, di trovato con miracolosa spontaneità! Tale fu almeno il proposito razionalista. Sostenere se stesso - l'uomo, povera canna pensante -, e sulle sue spalle il mondo. Però oggi ci avviciniamo un'altra volta a una vita di quiete: il sentimento, più forte e meno faticoso, più poroso ed elastico. E' la placenta che collega l'uomo al mondo; e allo stesso tempo in cui è collegamento, è cavo conduttore dell'energia e della grazia. Ormeggio e guida, àncora e stella, catena e scala luminosa, attraverso la quale scende nel nostro sogno la luce del mondo.

Esso ci procura un'area di sicurezza nella nostra vita - precedente al problema e alla sua possibilità -, una zona

ermetica al dubbio e all'analisi, opaca all'indagine del pensatore; irrazionale -a volte sovrarazionale - che agevola il dubbio, l'analisi, il pensiero. Perché per dubitare fecondamente, creativamente, bisogna avere fede. Per muoversi un punto di partenza; per camminare avanzando un punto di riferimento.

E questa zona franca, questa terraferma, è quella che permette all'individuo di andare e venire e, sicuro sulla sua base, poter scegliere; insomma, avere libertà.

E così vediamo che alla radice stessa del problema della libertà - che è quello dell'individuo e del mondo - troviamo la contraddizione, il paradosso.

Già nella sua origine la libertà, per avere realtà, si limita, nega se stessa.

Vero è che esistono concetti che presuppongono gli uni gli altri, e senza l'uno l'altro non ha senso. (Ma questo non vale forse per tutti?) Forse succede allo stesso modo a tutta la vita umana - sempre in equilibrio instabile - e nulla avrebbe senso nella sua solitudine, ma in congiunzione - armonia - di contrari. Questo è il dramma già all'origine del liberalismo. Che per avere libertà, si debba non averla, si debba essere ascritto a qualcosa di non modificabile.

E lo stesso succede anche nella cultura: nella scienza, nell'arte. Si può produrre solo a partire da certi presupposti, che non si sogliono conoscere. E nella storia ogni epoca ha i suoi, che soltanto la lontananza, per contrasto, consente di percepire; e, conseguentemente, la politica.

Questo è quello che ha misconosciuto il liberalismo razionalista, nella sua ansia di fondare la vita da capo. A tanto lo hanno portato diversi impulsi, che volevano dare a ciò che è umano tutto il suo intenso valore; con desiderio di purezza suprema - le radici che sprofondano nella terra sono impure -. E, in effetti, è riuscito a ottenerlo; ha costruito di nuovo la vita; però fredda e pura come un brillante, l'ha costruita nell'aria; ed è stata la suprema bellezza e la suprema inutilità. (Uomo libero, ozioso, aristocratico... però senza terreno e senza base. L'eccessiva purezza lo aveva ucciso.)

E, benché qualche volta il liberalismo sia apparso un'altra cosa, nella sua origine è essenzialmente aristocratico. Aristocrazia dell'uomo, di ogni uomo, e non di classe.

E', prima di tutto, una sopravvalutazione dell'individuo, messo in risalto per se stesso come un fine, senza riferimento né utilizzazione per un fine più alto.

Dunque "l'umanità", unica organizzazione superindividuale che ammette il liberale, è somma di individui in rapporto di uguaglianza, non in sovrapposizione; è la conseguenza materiale e non l'unità formale, anteriore e indipendente dai suoi membri.

E per questo, in quanto è grazia alata, ozio, bellezza, ha bisogno di reggersi sulla necessità, sullo sforzo, sull'ordine economico e sociale.

Il liberalismo è una sfida, una competizione con la necessità; con tutte le forze di gravitazione che spingono l'uomo verso le zone basse dell'universo. E' la costanza che l'uomo pone nel superare ogni schiavitù, nell'essere uomo e null'altro; vale a dire arbitro, signore di se stesso e della vita e, tuttavia, non senza sforzo. Sforzo questo autogratificante e che ha il suo fine in sé; sforzo eroico, del più puro e scarso eroismo.

Data la sua così aristocratica essenza, era prematuro rispetto ai tempi. Se ne era andato troppo lontano nella privilegiata avanguardia - mentre l'immensa retroguardia continuava attaccata alla terra -. E allora è sorto il dramma, il conflitto per allora insolubile. Aristocrazia o democrazia; eroismo o necessità; libertà o schiavitù.

Ed è accaduto quello che accade in tutte le contraddizioni insuperabili; che soltanto trovano soluzione mediante la violenza, mutilando, sacrificando. E qui si è sacrificata l'unità umana. «Libertà, uguaglianza, fraternità», recita il venerabile motto nella sua ultima incarnazione. Però già dal principio sono stati sacrificati gli ultimi due al primo. Era inevitabile.

L'umanità si è divisa per non perdere la conquista. Gli uni avrebbero perseguito il superamento, il "record"; gli altri avrebbero pagato al loro posto il tributo alla necessità. Gli uni, ansia eroica; gli altri, faticoso sforzo senza orizzonti.

Ed ecco che troviamo nuovamente la contraddizione. Il liberalismo si insedia sulla schiavitù, e solo su di essa può raggiungere la sua perfezione.

E per ciò è stato perfetto nell'antichità classica, perché era sostenuto - fragile spuma - sulla roccia di uomini che avevano

cessato di esserlo. E' il terribile paradosso: il liberalismo si insedia sulla schiavitù nella sua espressione sociale; come la libertà - indipendenza dell'individuo - si fonda su una previa obbedienza nella sfera metafisica.

Schiavitù dichiarata giuridicamente nell'antichità; schiavitù dissimulata «cristianamente» nelle società liberali moderne (Inghilterra, Stati Uniti), ma non meno autentica nella sua terribile realtà.

Quale sarà la via d'uscita da questo labirinto? C'è chi pretende di evadere da esso in un'alata metamorfosi della cultura. Ma questa soluzione è ugualmente aristocratica, anche se si pretende di estenderla a tutti. (Non c'è nulla di tanto falso quanto queste pretese volgarizzazioni culturali.) Cultura è, appunto, il risultato di questo atteggiamento verso la vita; è un frutto della libertà e dell'ozio.

Però si deve proseguire. Risolvere il problema in questo modo è lasciarlo inedito, facendolo passare per un altro. Presentare un astuccio diverso, che contiene identico gioiello; diversa incarnazione, con uguale viscere problematico.

Parimenti c'è chi pretende di risolverlo con filosofia da struzzo, rifiutandosi di vedere la libertà e la sua radice umana. E dicono così: l'uomo è schiavo della società, della sua stessa natura.

Riconosciamo la prima istanza, dicono alcune teorie sociali, e ascriviamoci ad essa, cancellando orizzonti; solo così ci sarà equilibrio e si realizzerà l'unica struttura possibile. Solamente la società esiste.

Riconosciamo la seconda, dicono le religioni, e esauriamo in essa la vita.

E, così, negando uno dei termini, la soluzione si presenta subito. Non è vero? Se il conflitto è posto fra l'Universo e l'uomo nella sfera metafisica, neghiamo l'Universo, come fanno le teorie soggettivistiche, idealistiche; o neghiamo l'uomo, l'individuo, e... ci siamo.

Se il conflitto si svolge nell'ambito politico - scambiando in termini sociali i termini metafisici - e il conflitto è fra l'individuo e la società? Ebbene neghiamo la società - anarchia - o l'individuo - comunismo cieco - e la tranquillità si presenterà subito alla nostra mente.

Ma se vogliamo dichiarare di Cesare quello che è di Cesare

e salvare dalle sue spire quello che non è suo, sarà necessario un microscopico esame, forse di una staticità superflua per il politico pragmatico, idolatra dell'azione. Ma non sarà meglio fermarsi, guardare con raccoglimento e con serenità il paesaggio? La strada vista non ci permetterà una corsa più rapida?

Il gran tema del liberalismo! Torrente che straripa per la sua ricchezza dall'esiguo letto lungo il quale si vede obbligato ad avanzare.

Tentiamo, tuttavia, di afferrarlo, di tracciare i suoi profili, i suoi tratti più caratteristici, in quest'ora in cui la Storia ci potrebbe offrire una visione prospettica e il segno della nostra attualità: passione.

In realtà oggi in Spagna non siamo in grado di definire con occhi contemplativi il liberalismo, quando è in pericolo nella sua essenza inviolabile, quando è esso stesso questione di vita o di morte.

Ma con ciò daremo - ci proveremo, per lo meno - una prova che, nel vivo della lotta, chi persiste nel guardare le cose, può ancora farlo con serena limpideità.

Il nostro imperativo più alto, l'esigenza di verità, la nostra virtù essenziale, la purezza intellettuale, così esige da noi.

Vedere, guardare! Grande anelito! E non sapremo lottare neanche se la vita ci abbandonerà, se prima non avremo lottato per vedere chiaro.

Si è detto molte volte in poco tempo che il liberalismo è tramontato; che è passata la sua ora. Ma nella Storia, nella vita colta, o semplicemente nella vita, non si perde nulla senza che sia stato spremuto nel suo tempo. Ogni cosa lascia il suo succo alla Storia - la grande libatrice.

Che cosa ci rimarrà del liberalismo? Che cosa cadrà come cenere spenta dal suo grande falò? Sale il razzo nella notte, illumina per un momento la festa, e poi cade senza traccia, simbolo della bellezza sterile.

Però la Storia non è notte di festa - inutile tripudio nel vuoto -, bensì grave teoria di accadimenti e fatti che passano e rimangono, perché si intrecciano con altri, in armoniosa processione che cammina verso un fine, che sarà un ritorno. Un arrivare, che sarà un ritornare.

Quale sarà il luogo del nostro contraddittorio liberalismo nella solenne teoria dei secoli? Saremo capaci di ricercarlo?

Un tema tanto ampio era necessario lanciarlo, scomponendolo in un giro analitico, nei suoi diversi aspetti. Non tutti, perché le facce sono molte e il tempo breve. Ma certo quelle che crediamo più basilari nella struttura della sua figura. E saranno:

Il Liberalismo e l'Etica.

Il Liberalismo e la Religione.

Il Liberalismo e il Problema sociale.

IL LIBERALISMO E L'ETICA

Il senso liberale - umanista - della vita ha reagito nella sfera morale, innanzitutto, tagliando gli ormeggi con l'alto, relegando, più che per vera convinzione, per esigenza logica con il suo punto di partenza, ogni rivelazione, ogni morale religiosa, ogni imperativo basato sull'aldilà.

Non importava la fede; poteva continuare a esistere. Ma non era più il centro, l'asse regolatore della condotta. Era tutto un dislocamento, una rivoluzione; cose collocate alla periferia sarebbero giunte fino al centro, e ciò che sino ad allora, rimanendo immobile - dogmatico -, era il perno di tutto il resto, smetteva di esserlo e cominciava a ruotare, a muoversi. Non si scopriva nulla. Era soltanto un mutamento di posizione, di protagonista, di centro rotatorio.

E anche una emancipazione. Nella sua corrente - sarebbe curiosa la storia dinamica delle emancipazioni - fu la prima a umanizzare la vita e la morale. Ha significato una ribellione, non contro la divinità, che il liberalismo non rifiuta, ma contro le organizzazioni che nel suo nome pretendevano di assorbire la direzione della vita. Emancipazione, non dall'esistenza di Dio, ma dalla sua provvidenza, dal suo intervento negli affari umani, che limitava la sua libertà già limitata da tanti concetti.

(Esprimeva questo atteggiamento in una formula grottesca un pio professore, dicendo: «I razionalisti - Kant - hanno lasciato Dio disoccupato».)

Umanità autonoma, morale autonoma. Morale che Kant ha formulato nella sua oscura cella di Koenigsberg nel secolo dei lumi, ebbro di ragione, proclamata dea in quei momenti.

Ebbrezza di ragione, ebbrezza di umano, proclamazione dell'Uomo come re della vita. In Filosofia, fra libri e carte, in un'angusta cella, da parte di un saggio di rachitica umanità, con dissecati apoftegmi. Nell'arte, fra i primi gridi precursori del romanticismo.

In quella politica che per la prima volta irrompeva nelle strade, fra ghigliottine e facile oratoria, e barricate di chiaro conio romantico. Febbre di passioni che, giunte al punto di ebollizione, scoppiavano dopo lunghi secoli di clausura.

Istanti anfibi di tremito epilettico, nei quali giravano, mescolate, tutte le passioni che racchiude nei profondi sotterranei del suo recinto il cuore umano. Torbidi appetiti di un nuovo ordine. Ansie oscure di una luce che si intravedeva lontana.

Qualcosa, tuttavia, si creava, qualcosa di freddo, di razionale, di esente da ogni passione e appetito; qualcosa di definitivamente ascetico. Ed era la morale: morale liberale, morale umana, faticosa morale del dovere.

Tagliati gli ormeggi con l'alto, si è dovuto costruire una base libera - ma con forza obbligatoria - essenzialmente umana, dell'uomo archetipo, quindi di nessun uomo; dell'individuo esemplare, quindi, di nessun individuo.

In questo individuo kantiano nessun uomo di carne viva si potrebbe riconoscere. Per questo è stata solo morale di minoranze, di «élites», di gente colta, di intellettuali. All'uomo semplice, all'uomo massa, è vero che fino a oggi è pervenuta solo la morale religiosa - vitale.

Ed è curioso che ci imbattiamo un'altra volta nel paradosso. La morale umana del liberalismo elude l'uomo vero, i suoi reali problemi di sentimento. Elimina l'uomo nella sua vera e umile umanità, lasciando di lui una pura forma schematica.

Morale d'«élite», dalla quale rimangono al margine tutti i conflitti del vivere quotidiano, tutti gli aneliti che muovono ogni ora il nostro cuore e quest'ultimo anelito della sorte individuale, della salvezza dell'individuo mortale. Tanto individualista, tanto umano il liberalismo, ha creato un prodotto etico estraneo a ogni vibrazione umana e individuale!

Ed ecco che abbiamo tracciata la fredda architettura; al posto dell'orizzonte della fede, l'imperativo categorico; il dovere eroico che sostituisce l'amore fecondo e creatore - dovere che riconosce l'ordine esistente, amore che crea un nuovo ordine - e, al posto della grazia alata che rinfresca la

nostra fatica, lo sforzo.

L'uomo ormai cammina solo, con un carico, con qualcosa che dentro gli si dibatte in agonia da asfissia. Cammina solo, senza altra luce né guida nella sua libertà oltre alla lampada della ragione.

E verso dove?

Verso sempre; non c'è limite né meta nell'andare. Perché il cammino è infinito, o perché non c'è cammino, ma un triste girare di una noria in un pozzo arenoso?

Ogni morale, ogni architettura etica ci propone un genere esemplare di vita, un uomo archetipico. Non è che questo; esigenza, che ci viene imposta, di cessare di essere quello che siamo per essere un'altra cosa.

Ci porta a mutilare qualcosa di quello che siamo, per acquisire qualcosa che non abbiamo, e arrivare così nel migliore dei casi a quello che deve essere. Ogni morale può essere definita da questo tipo di vita nuova che ci presenta. Ogni morale ci fa intravedere una vita esemplare fra i viali dei suoi precetti; è una promessa di un vivere più bello e migliore.

E solo così, per di più, è legittima una mutilazione dell'attualità; per una resurrezione lontana, come corso d'acqua che si interra per scorrere oltre.

E che vivere sarebbe questo che ci offre la morale liberale, se si realizzasse? Quale morte e quale resurrezione ci propone? Qual è il frammento del nostro essere che dobbiamo sacrificare sugli altari dell'esemplarità liberale?

Già solo in questo dissentiamo. Il sacrificare qualcosa di nostro è cosa che oggi ci ripugna. Il nostro punto di partenza è la morale viva, non ancora plasmata - né falsata - da formule; partiamo, come da qualcosa di naturale e di primario, dalla considerazione che tutti gli aspetti della nostra intimità sono legittimi e necessari, e la loro mutilazione ci sembra un crimine.

Decisamente non ci fu epoca meno ascetica. Annotiamo con segno positivo la totalità dei nostri appetiti e dei nostri desideri; fuggiamo dalla mutilazione, dalla potatura. E a furia di volere tutto, non riusciamo a volere nulla; la nostra epoca non ha vocazione. Abbiamo dimenticato che per affermare bisogna negare; per vivere, morire un poco prima... Ma torniamo al tema.

Quello che dobbiamo sacrificare del nostro essere sugli altari dell'etica liberale è, per il momento, ogni appetito, ogni anelito, ogni amore... gli istinti, le emozioni, le passioni. Bisogna lasciare soltanto la volontà, decretando inflessibili norme. Norme vuote, formali; bicchieri trasparenti dai quali si è versato il liquore della speranza e nei quali si proibisce - dietro pena - di versarne un altro.

Morto l'istinto, ormai asfissiato il nostro pover'uomo, il pover uomo di carne, risulta che ci siamo suicidati in questa vita - come nella religione. Ma ci si chiede ancora di più; ci si chiede anche l'altra. Ci si chiede il mondo, l'allegro e bel mondo di ogni giorno, e l'aldilà. Questo di qui e quello dell'aldilà.

Che cosa ci rimane, allora?

Nulla. Soltanto noi, noi soli con la nostra coscienza, con la nostra ragione. (Il ragno con la sua tela che estrae da sé; non la farfalla, perché non c'è fiore; non la formica, perché non c'è terra.)

Ed è curioso che qualcosa di quello che la morale nega e condanna - ogni morale viene definita tanto da ciò che nega quanto da ciò che afferma - è quanto dopo, e non molto dopo, la corrente liberale - liberatrice - affermerà, nell'arte e nella vita stessa del romanticismo.

E sorge immediatamente, anelante, la domanda. Sarà questa l'unica morale possibile del liberalismo? L'unica incarnazione nella sfera etica di una così promettente concezione della vita? Da dove verrà l'errore iniziale della concezione umanista della vita, che produce tali frutti nell'ambito morale?

Sono domande, queste, che introducono ad ampi compiti, il cui studio ci porterebbe a vasti impegni, se volessimo dare una soluzione con tutte le garanzie intellettuali. Per ora, ciò non è possibile.

Ma, a nostro intendere - lasciamolo come indicazione sciolta -, l'errore del liberalismo razionalista, la sua sterilità discende dall'aver tagliato gli ormezzi che legavano l'uomo, non solo con il sovrumano, ma con l'intraumano, con il subcosciente. Questo sdegnare gli appetiti, le passioni, questo sdegnare la fede, l'amore...

Ma non è nemmeno giusto questo che diciamo. Esiste

sempre, in ogni epoca, un tesoro di fede, una capacità di convinzione, e il liberalismo morale l'ha pure avuta. Ma l'ha ascritta tutta all'uomo. Il liberalismo è la massima fede nell'uomo e, per tanto, la minima in tutto il resto. Ha portato l'uomo a credere a se stesso e lo ha riempito di dubbi su tutto quello che non era lui.

Gli ha ispirato la massima fiducia nelle sue forze e lo ha lasciato a navigare solo e senza guida nel suo povero guscio di noce. Lo ha dato alla luce, e lo ha separato dalla placenta in cui si collocava nell'universo. Ha rotto la sua unità, la sua solidarietà cosmica e vitale, che soltanto l'istinto o l'amore possono assicurare. La ricostruzione, l'integrazione di un mondo strutturato; il ritorno a un universo che colleghi l'uomo senza dissolverlo, né incatenarlo; il ritorno alla fede, a una fede timone dell'intelligenza anziché sua prigionia; il riconoscimento della legittimità dell'istinto, della passione, dell'irrazionalità, non potrebbero essere la base e la meta dei compiti dei nostri giorni?

IL LIBERALISMO E LA RELIGIONE

(Il problema dell'individuo)

Liberalismo e religione. Libertà e dogma. Problema di limiti prima che di contenuto. Avrebbero potuto mettersi d'accordo, e in parte è avvenuto, ma in quella parte in cui non è avvenuto, che gran scontro di forze!

Scontro, prima, di direzione, di estensione di dominio, che entrambi si contendevano. Scontro, poi, di contenuto, di dogmi. Il dogma della libertà e quello della provvidenza; il dogma dell'umanità - umanizzazione della vita - e quello della divinità - divinizzazione della vita.

Ogni cultura, ogni vita non è che un girare incessante intorno a qualcosa che rimane immobile e che con la sua staticità origina e permette il vorticare delle altre; motore immobile, che attrae senza mutare; centro di un cerchio che, senza girare, fa sì che la superficie giri; radice fissa nell'oscurità profonda, che spinge - proprio con il suo riposo - la pianta verso la luce.

Ogni movimento spirituale e persino fisico ha un dogma; la sua qualità e il suo segno sono ciò che meglio ce lo può definire, sono la sua nudità.

I dogmi del liberalismo - razionali, umani, chiari - dovevano produrre una ferita profonda ai dogmi religiosi, cattolici, di essenza irrazionale, sovrarazionale, controrazionale, sentimentali e oscuri. In essi si mostra tutta la radicale diversità del liberalismo.

(Il liberalismo era tutto una contrapposizione, una controfigura del cattolicesimo. Ad ogni affermazione di base di questo ne contrapponeva un'altra di segno contrario.)

E ciò ha reso possibile che qualcuno abbia sostenuto che il suo senso sia meramente negativo, eterodosso, e che le sue affermazioni siano nate dal desiderio di distruggere qualcosa, e

non da amorosa fedeltà a qualcosa che esiste di per sé. Certo entra l'equivoco in ciò e in ogni cosa che, per gettare le fondamenta della sua architettura, ha bisogno prima di demolire. E' raro che in piena civiltà nasca qualcosa che non si scontri con qualcos'altro di precedente e di segno contrario, che cerchi di soffocarlo. E così lo stesso cristianesimo, di una radicale novità, poche volte ripetuta nella storia, è potuto apparire all'indifferente pagano come qualcosa di meramente negativo e distruttore, nato in funzione dell'odio, e non da un'ansia di creazione.

Ma il caso è che c'è stato scontro-incontro vivissimo, prodigo di scintille di momentaneo fulgore, fra questi due assi di rivoluzione di sfere diverse, fra questi punti immobili - dogmi - di senso contrapposto: l'umano e il sovrumano; l'uomo come centro, o l'uomo come elemento, come ceppo creatore o come creatura.

E' la religione un basare la vita su intime, oscure fondamenta irrazionali, in quanto profonde, superiori ad ogni ragione; e il liberalismo, un desiderio di fondare la vita su un chiaro discorso razionale, unica guida per l'azione. E tale è stato il forte rifiuto reciproco, che oggi si può chiaramente osservare il curioso risultato dell'area di diffusione effettiva della dottrina liberale. Solo nei luoghi in cui la stessa religione è divenuta liberale, si è umanizzata, ammettendo la diversità e l'autonomia dell'individuo; soltanto lì si è radicato fecondamente il liberalismo morale e politico.

Vero è che fino ad ora si è reso evidente che, lì dove esiste in modo autentico una base di religiosità, ogni pretesa di novità dovrà innestarsi su di essa; e solo così riuscirà a attecchire saldamente. E' inutile lottare contro la tendenza religiosa quando è vivamente radicata, e non mero mimetismo. Non si otterrebbe nulla oltre al grottesco caso che, compressa la sua naturale espansione, prorompesse acquistando le più strane e paradossali forme.

(E' chiaro che quando la base è solo apparenza, scudo dietro il quale si nascondono interessi di altro genere, la questione cambia sensibilmente.)

E così il liberalismo più solido e fecondo - nei suoi due volti di libertà per quelli che stanno in alto e di schiavitù per quelli che stanno in basso - è stato il liberalismo inglese collegato con

il liberalismo religioso protestante.

E' stato anche il senso della riforma religiosa di Lutero l'aver applicato alla religione i postulati liberali, umanistici: libero arbitrio, impiego della ragione, commercio diretto con la divinità. Ormai l'individuo vale per se stesso e non ha bisogno di stare immerso in un'organizzazione superiore che possenga in sé, e come tale, il potere amministrativo delle grazie divine.

Questo implica l'antica e pericolosa questione - posta già agli albori del pensiero sistematizzato - dell'individuo e della specie, dell'individuo e di ogni organizzazione sopraindividuale. Vecchia e feconda disputa fra nominalismo e realismo, che vediamo dirigere, orientare nascostamente, sotto diverse apparenze, tanti problemi di ora e di sempre.

La formulazione del pensiero scotista sull'individuo costituisce la prima pietra miliare verso la libertà individuale, vera sostanza originale del liberalismo e chiave del nuovo stile di vita che questo portava. Orbene una volta può esserci stata libertà, ma ristretta a una classe aristocratica, determinata, condizionata da certi valori. Era una libertà di cultura e non di natura.

I diritti dell'individuo in quanto tale, i famosi diritti dell'uomo, sono il nuovo postulato del liberalismo.

Tutto l'impegno di Rousseau rappresenta uno sforzo per naturalizzare, per fondare sulla natura e non sulla cultura i postulati liberali.

Essi, come tutto ciò che è essenzialmente umano, sono problematici, instabili, facilmente perdibili, come dimostra la storia. La loro acquisita naturalità darebbe ad essi sicurezza.

E negata ogni religione positiva, essi, fondati sulla natura, presentano tutti i caratteri della religiosità: una base sentimentale, un fondamento originale, dato e non inventato, zona accogliente della grazia e sostentatrice dell'individuo.

Il liberalismo è figlio di due posizioni che nella storia del pensiero si sono potute trovare faccia a faccia in qualche momento. Da una parte è figlio del razionalismo (che gli dà un fondamento teorico, un'indipendenza dottrinale, che gli permette di rompere ideologicamente con il suo passato prossimo, con il Medio Evo). Ma il suo contenuto vivo ed essenziale, il suo apporto alla storia è l'individualismo, che va emergendo poco a poco dal suo dogma e va acquisendo

indipendenza.

E' tutto un incrocio di correnti ideali. Raccoglie da un lato l'eredità di tutto il nominalismo scotista medievale, e la protesta antidogmatica del Rinascimento, la sua sete di ragione e di scienza, per far risaltare, in definitiva, questa sola cosa: la priorità dell'individuo; egli è quello "che è", quello che esiste di per sé e in sé ha il suo senso, e, lungi dal lasciarsi sottomettere, dal lasciarsi subordinare o dal lasciarsi governare da alcuna organizzazione, ne è il fondamento e l'origine. Non esiste altro che l'individuo.

Di padre razionalista - razionalismo greco, razionalismo del secolo diciottesimo -, la sua discendenza è arrivata ad essere antirazionalista, sentimentale - come non poteva che succedere giacché affermava l'individuo.

La corrente [del liberalismo] ha cominciato col sostenere la preminenza dell'individuo, ma di un individuo ente di ragione, soggetto di ragione - come si vede nella morale kantiana -. Ma avendo fatto convergere l'attenzione su di esso, vi ha affondato l'analisi del suo bisturi. Discendendo, penetrando verso il fondo attraverso le oscure gallerie, si è scoperto - un'altra volta come nel quattordicesimo secolo - che il midollo dell'essere individuale non è l'intelletto - sede della necessità -, ma la volontà - sede della libertà -. E scendendo ancora di più, [il bisturi] si è immerso nel sentimento, nelle passioni; e, più tardi, sprofondando sempre più penosamente attraverso la spirale del labirinto sotterraneo verso il basso, verso gli istinti, e scendendo ancora di più, verso il subconscio.

E parallelamente, nella posizione dell'individuo di fronte al sociale. Prima, nel Medio Evo, sottomesso a organismi superindividuali; dalla protesta del Rinascimento, riconosciuto indipendente nelle sue relazioni religiose; più tardi, con l'etica kantiana, autonomo nella morale; con la Rivoluzione francese, fonte di diritto, pur appartenendo ancora alla collettività, pur integrando una comunità umana.

Ma dopo, a misura che l'individuo guadagnava rilievo, non solo è stato indipendente, ma arbitro, e non uno degli arbitri, ma l'unico.

Si è arrivati alla disgregazione. Disgregazione che si è proiettata in una teoria: l'anarchismo; disgregazione effettiva nell'ambito sociale, politico, psicologico, metafisico,

[disgregazione] che ancora non abbiamo superato.

E questo è il dramma: mentre nell'avanguardia si oltrepassavano i limiti, nel gran corpo sociale immense zone rimanevano vergini, in barba a tutti i benefici liberali, come se essi non fossero stati formulati.

La libertà continuava a essere - non in teoria, bensì nell'autentica realtà - dono di aristocrazie; e, tuttavia, si arrivava ormai alla disgregazione. Gli eletti hanno continuato la loro corsa olimpica, abbandonando la massa, che ancora ignorava la sua esistenza.

E questa è la situazione in cui ci troviamo oggi, la quale costituisce il fondo dell'immenso, gravissimo problema sociale che abbiamo posto, e l'origine anche di tanta stanchezza e disorientamento quale si osservano negli individui colti. In questi, torpore, noia, solitudine sterile; nella massa, sete, violenza di palpiti che chiedono un alveo. Il fatto è che si è rotto l'equilibrio. Ed è necessario crearne un altro.

L'indipendenza dell'individuo non deve essere il suo arbitrio, il suo regno esclusivo, che, paradossalmente, arriva a distruggere se stesso. L'esistenza dei suoi diritti non implica il non riconoscimento di organizzazioni superindividuali che, senza distruggere le essenze dell'individuo, diano unità alla storia, alla politica e al pensiero.

Nemmeno l'individuo, per quanto sia forte, può esistere isolato: ha bisogno, per avere senso, di sentirsi vincolato a qualcosa, di riferirsi a qualcosa, di avere qualcuno dietro di sé. E' una figura - non un punto - ma incompleta nella sua attualità.

(Per questo forse ogni vita è un girare. Incompleto, senza base di sostegno in se stesso, l'individuo, quale bracciante precario, solo muovendosi intorno ad un asse, trova il suo equilibrio.)

IL LIBERALISMO E IL PROBLEMA SOCIALE

E' curioso questo fenomeno tante volte ripetuto nella storia del pensiero umano. Le ultime conseguenze di una dottrina si sogliono trovare nella opposizione più radicale al suo punto d'origine; abisso fra padri e figli, fra generazione e generazione di idee che, avendo un'unica origine, lottano fra loro come i più terribili nemici.

Sorprende il dramma e, tuttavia, è cosa naturale. Solamente possono lottare, solamente hanno motivi per lottare coloro che hanno un'area comune da disputarsi; quelle posizioni ideali e vitali nate di fronte allo stesso conflitto, che lo riflettono in modo differente, poche volte sogliono essere contemporanee, ma nascono in successione, essendo ciascuna il centro di una evoluzione.

Così lo scarno comunismo, ultimo prodotto del laboratorio razionalista che ha realizzato nelle sue prime manipolazioni il paradossale liberalismo. Tanto paradossale, che ha potuto contribuire a generare il suo più forte nemico di oggi, questo dogmatico comunismo teorico, questo inquisitorio comunismo rosso della nuova Russia, dal quale ancora non sappiamo che cosa uscirà - non vogliamo credere troppo al presente - e dal quale, per questa concatenazione di paradossi, sarebbe possibile la nascita di un futuro e integrale liberalismo.

Si sa, il comunismo è l'ultimo risultato del movimento razionalista, razionalizzatore della vita, che ha cominciato con la riforma religiosa e ha proseguito nell'ambito politico con la Rivoluzione francese; con quella russa è arrivato alla sfera sociale - punto critico del problema: individuo e società - e la proposta si è trasformata nel contrario, vedremo per quali strade.

Il comunismo ha del liberalismo la stessa radice umanista. Come esso, pretende di costruire la vita su dogmi umani, solo umani. Vede la storia in maniera scientifica, come catena di

cause ed effetti, negando ogni ipotesi ultrastorica, sovratemporale. Crede soltanto, come il liberale, a ciò che ha davanti, a ciò che è presente.

Ma questo, che abbiamo davanti, non deve essere qualcosa di così semplice da vedere e da valutare se, per definirlo, sorgono tanto profonde differenze, come questa che esaminiamo ora.

(E' veramente curioso che sia stato più facile mettere d'accordo la gente su quello che non vede piuttosto che farla concordare sulla descrizione di quanto per essa è completamente visibile. Fatto che bene ci dice che ciò, il visibile, postula per la sua spiegazione - ipotesi scientifiche, presupposti metafisici, credenze religiose - l'altro, l'invisibile.)

E così se è nata con il liberalismo l'idea comunista di una concezione umana, se ne è separata con radicale divergenza quando si è trattato di precisare che cosa fosse l'idea dell'«umano».

Il liberalismo solo delimita il terreno di ciò che è umano, senza precisare con impertinente esattezza il suo contenuto spirituale. Il comunismo invece lo precisa, e con un desiderio di rigore matematico, afferma: «è l'economia».

E questo giustamente è ciò che cattura per sempre alcuni e altri per sempre atterrisce.

Oggi cominciamo già a considerare come un'ipotesi, come qualcosa che senza essersi realizzata ha smesso di essere rivoluzionaria, un mutamento nella struttura del capitale in prospettiva dell'avanzata del socialismo. Ma ogni coscienza - raffinata o semplicemente umana - si sente spaventata di fronte a questa concezione materialista della storia. Per varie ragioni.

E' antidinamica, paralizzante; afferma un dogma per oggi e per sempre, un dogma economico che pretende di fondare di nuovo la vita. La si potrebbe classificare fra le concezioni conservatrici della politica. Ma c'è niente di più conservatore di questa semplicità, ottenuta a furia di restringere orizzonti? Però non ci entusiasmiamo. Criticare la teoria è facile, ma la realtà è molto più ricca e complessa.

Perché non si può identificare la schematica dottrina con il complesso movimento vivo della Rivoluzione russa.

E in essa bene si potrebbe dare il caso - non interamente inedito nella storia - di un movimento reale che prende come

copertura una dottrina che le è tangente. In un solo punto è espressione fedele delle sue ansie; negli altri punti, forma che si sovrappone, come gli abiti di Velazquez.

E poi viene la lotta fra il carnale germe vivo e l'osseo guscio che gli presta forma, consistenza e potenza aggressiva.

Ed è possibile una diversa disposizione fra questi due elementi: impeto vitale, forma teorica; flusso di passioni vive, ossea struttura dogmatica. Quando questa -al modo biologico - è ossatura mobile sulla quale si rinnova l'involucro carnale, diventano possibili tutti i mutamenti e tutte le rivoluzioni senza alterazione della personalità. E quella cosa che produce movimento è la stessa che conferisce rigidità.

Però la struttura dell'attuale Rivoluzione russa non sembra essere biologica, ma geologica. Flusso di tendenze e appetiti di masse che vogliono irrompere nella storia e persino dirigerla, e fuori, una corteccia teorica formale. Forte appetito delle masse con il quale hanno saputo collegare una dottrina alcuni intellettuali, organo della massa in questo caso - unico modo perché la massa li perdoni per la loro intellettualità.

(L'attenzione si dirige rapida verso questo vivo tema: Può l'intellettuale essere organo, strumento della massa? Qual è la sua missione nella storia che oggi si sta forgiando? Non è questo il luogo per ricercarlo. E', inoltre, possibile che la via per la risposta nasca da quello che vedremo in seguito.)

Nell'anarchia ordinata, di cui noi oggi godiamo socialmente, non si deve sottilizzare molto per avvertire uno squilibrio iniziale, una base falsa nella nostra economia e nella disposizione delle cosiddette classi sociali.

C'è inoltre un problema di valori, di cultura, che alcuni ritengono consustanziale al regime capitalista. E un problema morale umano, di umanità che vive esiliata dal benessere.

Questo ci avverte con perentoria urgenza di due sfere o ordini di problemi all'interno del problema sociale. E sono:

Un problema di economia; di fronte al libero scambio e alla libera concorrenza -economia del liberalismo -, la socializzazione dei mezzi di produzione, ossia la dittatura statale economica. Di nuovo abbiamo libertà o schiavitù, libertà differenziatrice, ingiusta, generatrice di dittature individuali, di miserie collettive, di sfruttamento della massa da parte dell'individuo... Oppure schiavitù. Schiavitù di tutti

che elimini l'abuso, che annulli le abissali differenze... Né padroni, né servi; tutti proletari sotto il controllo dello Stato. (C'è un fondo di problemi economici che noi non siamo preparati a trattare; perciò non facciamo che indicarlo, dire che esiste.)

E un enorme, gravissimo problema morale. Da un lato, gli alti valori spirituali, culturali, che bisogna salvare e accrescere. Dall'altro, lo spettacolo della schiavitù effettiva di immense masse umane, che sostengono l'aristocrazia che crea cultura. Cultura o democrazia: Idealità o umanità.

(Ed è curioso che questa cultura, basata sulla schiavitù assoluta della più autentica essenza pagana, si sia potuta rispettare da parte di una società che si afferma credente nei puri principi cristiani.)

E quelli che stanno in basso dicono: No, si è camminato già abbastanza; bisogna fermarsi e guardare indietro. Voi, quelli dell'avanguardia, siete i più obbligati -perché più capaci - a farlo. Abbastanza a lungo vi abbiamo sostenuto con il nostro sforzo e con la nostra schiavitù perché vi distinguiate negli avamposti dove l'orizzonte è ampio. E' ormai ora che ritorniate dalla vostra escursione verso le idee e veniate ai compiti della realtà.

E' il momento in cui all'aristocratico, all'intellettuale viene presentata la cambiale, in realtà rimasta lungamente insoluta. E' il momento in cui li si accusa di aver trasformato in proprietà ciò che soltanto dovevano amministrare. Il conflitto è arrivato al suo limite; nella pace, la collaborazione è possibile; domani la catena si sarà spezzata, forse qualche anello già si rompe, e allora verrà lo scioglimento, la disintegrazione. E avremo cultura o democrazia economica. Nel primo caso la cultura tornerà ad essere rigorosamente frutto di paganità, di crudeltà, di sprezzante aristocrazia. Non spunta già qualche sintomo nell'alto dei cieli? (Con questo concorda la scarsa voga che oggi raggiungono i sentimenti in arte, in letteratura - la disumanizzazione dell'arte -. Il povero sentimento è compreso fra l'intelletto e la sensazione. Come ai tempi della Grecia, come nel secolo diciottesimo! E il cristianesimo?)

E nel secondo caso ci minaccia - con la totale socializzazione della cultura - un pragmatismo cieco, la razionalizzazione, il predominio della tecnica.

L'edificio culturale sarebbe assorbito dalle scienze, dalle quali deriva immediatamente una tecnica utile: «un sapere come strumento di dominio» e arte sociale.

Se trionfa la cultura borghese ci minaccia il più completo paganesimo. Se trionfano gli aneliti delle masse, un cieco pragmatismo... In ogni modo, regressione. L'orizzonte politico del mondo sembra essersi chiuso; le sorgenti della storia si sono ormai esaurite.

E che ruolo ha il liberalismo in tutto ciò? In che cosa è responsabile della sua gestazione? E' qualificato a risolverlo?

Esso ha reso possibile, indubbiamente, l'impostazione del problema. Ha reso possibile l'esistenza delle pretese avanzate oggi dalla massa. Se è certo che non ha risolto tutto quello che ha dovuto promettere un giorno alle masse irrequiete, ha aperto loro la strada legale affinché il problema venga posto.

E contro di esso sono ora tutte le censure, perché se ha dato molto - come nessuno ha dato -, non ha dato tutto.

Nemmeno gli è stato possibile, era immensa l'opera, molto quello che si doveva abbattere, molto quello che si doveva edificare perché il povero liberalismo facesse tutto in un sol colpo.

E arriviamo qui a un'altra contraddizione del liberalismo - la contraddizione sembra essere la sua essenza -. Certo che da una parte ha affermato i «diritti dell'uomo» che, oggi vediamo, per divenire effettivi hanno bisogno di una nuova forma economica. E in questo senso la dottrina liberale è il miglior fondamento della socializzazione dell'economia, giacché ne ha necessità per la piena realizzazione dei suoi postulati.

Ma l'economia liberale lo impedisce. E qui abbiamo, in terribile opposizione, due aspetti di una dottrina: "I postulati spirituali del liberalismo non possono realizzarsi con l'economia liberale".

Questo è il dramma - il paradosso - del liberalismo nei confronti del problema sociale.

Ci sarà per esso soluzione?

Non è più un problema ozioso di bontà, né di giustizia, ma di salvezza o naufragio. Con differenze di sfumature, esso è in tutte le coscienze vigili. L'Europa è in crisi, in decadenza inarrestabile, dicono gli auguri pessimisti; sulla via del trionfo, quelli che hanno fede; ma nessuno nega che sia in crisi. E

questo problema delle masse, di una nuova economia sociale, che non distrugga le essenze del liberalismo, che sono la possibilità della nostra ragion d'essere, la cultura, questo problema è quello che può offrire una via di uscita o una disfatta.

Sono necessari una nuova economia, un nuovo liberalismo, ampio e fecondo, e uno stato sociale e culturale nel quale si senta solidale la massa con il politico, con l'intellettuale, con chiunque dirige. Oggi realmente non c'è possibilità di direzione; ogni individualità superiore si trova isolata, sradicata di fronte a una massa indocile che non la ascolta. Tutto è disintegrato.

Ci troviamo, dunque, alla fine del nostro breve studio con un orizzonte chiuso, con un liberalismo prigioniero della sua stessa contraddizione. Ma, non ci sarà un filo conduttore che ci riveli l'uscita dal labirinto?

Trovare questa uscita - non possiamo qui pretenderlo in tutta la sua pienezza -sarebbe il più fecondo e glorioso compito dei nostri giorni.

Tentiamo, tuttavia, di riassumere brevemente la questione, di vederla in tutta la sua unità e di scorgere la via da seguire.

VERSO UN NUOVO LIBERALISMO

Il compito è vasto, poiché bisogna salvare tutto. Cultura e democrazia. Individuo e società. Ragione e sentimento. Economia e libertà.

In ciò forse ci aiuterà il carattere ambizioso della nostra epoca. E' questo non voler rinunciare a nulla, di cui già abbiamo parlato. Se la nostra epoca fosse ascetica, dogmatica, deciderebbe subito. Deciderebbe subito, se avesse religione - non c'è niente che costringa tanto a decidere -. Ma la nostra epoca nasce ora ed esulta nel suo desiderio di vivere; non ha avuto fretta se non nel rallegrarsi, ed è questo il momento in cui comincia a farsi seria, a meditare in raccoglimento. E ancora non sa.

Non sa nemmeno quello che vuole, perché vuole tutto: vita e cultura; intelligenza e anima.

Bisognerà, dunque, partire non da quello che si vuole, ma dal conflitto attuale, dal pericolo.

La catena di paradossi del liberalismo ci ha indicato la rotta dei pericoli, delle deviazioni, della sterilità. Abbiamo esaminato l'arma: vediamo a cosa serve.

Ogni contraddizione si risolve approfondendo, penetrando nel sottosuolo, dove le radici si intrecciano e confondono. A tale scopo bisognerà badare, più che ai risultati, ai propositi, alle intenzioni.

L'intenzione, il significato profondo del liberalismo è stato, senza dubbio, la liberazione dell'uomo; ha rappresentato la massima fiducia, la fede più intensa in ciò che è umano, e allo stesso tempo l'esclusione più assoluta di tutte le forze che umane non sono. Di conseguenza: solitudine; solitudine dell'uomo di fronte all'immenso mondo. E' l'aspetto più generale del liberalismo - che potremmo definire cosmico.

Per questo rifugge la grazia, l'imprevisto, tutto ciò che è frutto di spontaneità. Mettendo in risalto il lato umano lo ha

privato in modo totale e assoluto della comunicazione con la natura, che crea e sostiene. E da qui anche la sua sterilità. Senza dubbio è questa una delle cause per le quali il liberalismo non ha attecchito in Spagna, e il motivo forse per cui ci è riuscito fino a fondersi con l'anima, fino a essere esso stesso l'anima, in quei paesi che posseggono un forte senso pragmatico, razionalista; in quegli uomini che si aspettano tutto da se stessi.

E' l'etica attivista del nord che raggiunge la sua espressione finale nel romanticismo post-kantiano, che collocava l'io assoluto, l'io oggettivato in un luogo assai elevato, giacché esso era quasi simile al Dio cristiano, il germe che creava con la conoscenza.

Suprema superbia e suprema dinamicità che trasforma in gesto creatore l'atto della conoscenza, che fra i greci e in tutto il Medio Evo cristiano era stato l'atto di somma passività - e per questo di somma nobiltà -. L'atto nel quale il soggetto riceveva tutto senza metterci nulla di suo. Perciò la conoscenza per l'anima degli antichi aveva le massime garanzie e per quella dei moderni la massima diffidenza. Parallelamente, l'etica attivista crea tutto e tutto si aspetta da sé. Estrema contrapposizione al nostro sogno meridionale che scendano gli angeli a badare al nostro orto, mentre noi osserviamo - contempliamo.

Il liberale, aspettando tutto da sé, vuole, gelosamente, pudicamente, risolvere tutti i problemi della sua esistenza da solo. E se crede in una vita ulteriore, aspetta di arrivarne alla soglia perché il giudice supremo conosca il risultato ultimo della sua condotta, il saldo finale, del quale solo lui è responsabile.

E' questo della responsabilità un punto di grande importanza, nel quale oggi si verifica un cambiamento. La sua sede tende a spostarsi dall'individuo alla Natura in alcuni casi, alla società, in altri. Ma in accordo con quest'ultima asserzione, il meridionale conta poco su se stesso - molto sulla Natura e più sul miracolo -; non si riconosce padrone di sé e non prende mai completo possesso della propria intimità. Per questo forse la concede più facilmente, mentre il liberale non la concede mai.

Ma non sarebbe giusto coltivare - come l'operoso liberale -

il nostro orto con le nostre mani, e lasciare agli angeli - come il meridionale - l'intimità, l'occulta sorgente del nostro orto interiore?

Io intravedo in questo modo di vivere un indizio per la soluzione del problema della libertà morale. Il nostro radicamento nella Natura e nella grazia - così libero - può contribuire al raggiungimento dell'equilibrio e della fecondità dei quali si sente la mancanza nell'inquietudine sterile del liberale razionalista.

Ci sembra di vedere che il punto di equilibrio stia nel fatto che la libertà -sociale, politica, etica, metafisica - deve essere libertà "a partire da, sulla base di", e non libertà nel vuoto.

L'individuo così si troverà libero a partire dalla sua dipendenza rispetto a qualcosa di superiore dal quale emerge parzialmente. Nella sfera etica ha bisogno naturalmente di autonomia - se non ce l'ha non ci sarà etica -. Autonomia di azione, di risultato, per agire restando fedele al suo modo di sentire. Però questo sentire sarà stato sviluppato, elaborato sotto il segno di alti valori sovrumani. Lungo il percorso del nostro pensiero abbiamo fatto riferimento costantemente a tre globi diversi, a tre delimitazioni che si spartiscono fra di loro la vita dell'uomo. Per meglio dire, due globi o sfere dalle quali l'uomo riceve un influsso, e un'altra che egli, indipendentemente, crea.

E le prime sono: quella formata dalle forze naturali, una; un'altra, quella che risulta dall'insieme dei valori che l'uomo, anche senza saperlo, rispetta e cerca di realizzare sempre. Il regno della Natura e il regno dei valori; il primo ci trasmette energia e ci accoglie maternamente in sé, avvolgendoci nel fluire delle sue vibrazioni feconde. Il secondo ci attrae, orientandoci, e ci propone una meta la cui conquista è la missione della vita.

Di questi due globi l'uomo si nutre, si alimenta per creare la sua opera; la sua opera che nessuno, se non lui, potrebbe realizzare; la sua parte nel gran teatro del mondo.

Si comprende facilmente che l'uomo non avendo libertà rispetto a questi ordini -per averla in assoluto sarebbe necessario che potesse trarre tutto da sé -, ne abbia bisogno in sommo grado rispetto all'ordine suo proprio, perché, altrimenti, rimarrebbe paralizzato, senza possibilità di

movimento. Ogni creazione inoltre suppone libertà, scelta di mezzi. E pertanto l'uomo ne ha bisogno per creare quest'opera, totalmente sua, e all'interno di questo ordine [per creare] tutti i particolari aspetti che lo integrano.

Perciò la politica, che è attività esclusivamente umana, ha bisogno per il suo svolgimento di una assoluta libertà di espressione, e senza di essa perde ogni aspetto politico per acquisirne uno poliziesco.

Si rende necessario segnalare con speciale impegno questa esigenza ineludibile di libertà politiche, perché è abbastanza frequente che le critiche del liberalismo, mentre segnalano la sua limitazione, la intendano soprattutto nell'aspetto politico, cosa in nessun modo esatta né logica.

Nel terreno sociale, abbiamo già visto che il problema raggiunge la sua massima novità. Perché la sua soluzione trascina con sé - in un senso o in un altro - l'esistenza della cultura attuale.

Però forse proprio per questo, il cammino da seguire sembra più chiaro - la necessità lo impone.

Proprio per conservare questa cultura liberale, che ci è tanto cara, è necessaria una nuova struttura economica, attuata da liberali fautori del più autentico e depurato liberalismo.

Infine l'economia rappresenta una dipendenza dell'uomo, una necessità in cui si trova di procurarsi il suo sostentamento, qualcosa di certo, non creato da lui, non umano. Riconosciamo questa schiavitù e non ci importi essere schiavi della necessità - che sotto l'una o l'altra forma deve sempre pesare su di noi - per essere liberi nel nostro stesso globo.

Libertà della quale ci vedremmo privati fatalmente, se abbandonassimo questo problema alla direzione delle masse. Cadremmo allora in una barbarie civilizzata, ancora più temibile di una barbarie autentica.

Concretizzando il problema nella sua scarna nudità, abbiamo: che l'economia liberale è insufficiente e inadeguata per la realizzazione dei postulati liberali. Vediamo, quindi, che cosa ci è più caro; bisogna scegliere fra i postulati spirituali del liberalismo e la sua economia.

Perché oggi il liberalismo di molti è il liberalismo capitalista, il liberalismo economico borghese, e non quello umano.

Dopo la critica a cui abbiamo sottoposto in tutti i suoi aspetti il nostro liberalismo, ne abbiamo trovati due che ci possono condurre a una soluzione. E sono, da una parte, il suo immenso amore per l'uomo, per ogni uomo, e non per una classe. Questo ci porta giustamente alla democrazia economica. Accettiamola. Anche perché, realizzato questo mutamento economico dagli stessi liberali, resta scongiurato il gran pericolo del materialismo storico, che ci sembra minacci la cultura.

L'altro aspetto essenziale al quale alludevamo è l'amore ai valori sopraumani che l'uomo incarna nella cultura: l'aristocrazia spirituale, la libera intellettualità, che è l'essenza del vivere colto. Accettiamo anch'essi.

Amore per l'uomo. Amore per i valori. Supreme virtù del liberalismo! Per salvare il primo bisogna rinunciare all'economia liberale. Per salvare il secondo è necessaria la libertà: libertà di pensare, di ricercare, di insegnare.

Libertà - lo abbiamo già detto - che non rompa i fili che uniscono l'uomo al mondo, alla natura, al soprannaturale. Libertà fondata, più che sulla ragione, sulla fede, sull'amore.

Ed è proprio allora quando il mondo è in crisi e l'orizzonte che l'intelligenza esplora appare oscurato da imminenti pericoli; quando la ragione sterile si ritira, rinsecchita dalla lotta senza risultato, e la sensibilità spezzata raccoglie solo il frammento, il dettaglio, che ci resta soltanto una via di speranza: il sentimento, l'amore, che, ripetendo il miracolo, torni a creare il mondo.

NOTE

* Le parentesi quadre sono a cura della Traduttrice per rendere più chiaro il pensiero dell'Autrice.

** Il "gazpacho" è una zuppa fredda di verdure, piatto tipico dell'Andalusia.